مهام عاجلة أمام المثقفين العرب

محمد جابر الأنصاري

تجديد النهضة باكتشاف الذات... ونقدها





تجديد النهضة
باكتشاف الذات...
و نقدها

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

المركز الرئيسي :
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية
برج الكارلتون ، ص.ب : ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي : موكيالي ، هـ ٨٠٧٩٠٠/١
تلكس : LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع : عمان
ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف : ٦٠٥٤٣٢ ، فاكس
٦٨٥٥٠١ - تلكس ٢١٤٩٧

الطبعة الأولى
١٩٩٢

مهام عاجلة أمام المثقفين العرب

محمد جابر الأنصاري

تجديد النهضة باكتشاف الذات... ونقدها

دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي
وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلف

هذه الكتابات سواء اتخذت شكل المقالة أو الدراسة أو التحليل الفكري تمثّل ، بالإضافة إلى ما تعالجه من موضوعات محددة ، الخط البياني ـ صعوداً ونزولاً ـ لتفاعلي الشعوري والفكري مع حركة الثقافة العربية المعاصرة وما أثّر فيها من أحداث جسام متتابعة ومتضاربة شهدتها المنطقة العربية في العقود والسنوات الأخيرة ، وما استخلصته منها من عبر . . فهي إذن شهادات متتالية على أحداثها وأزمانها وكيفية تفاعلي معها ، بقدر ما هي معالجات لموضوعاتها . .

وبنسبة ما كان في تلك الأحداث الجسام والمناخات الزمنية المتناقضة للواقع العربي من تباين وتنوع سيجد القارىء في هذه الكتابات أيضاً ذلك القدر من التباين وربما الاختلاف تفاؤلاً أو تشاؤماً . . تأكيداً أو نفياً . . قبولاً أو رفضاً . .

وقد يسلم من ذلك كاتب يلزم بوتقته الأكاديمية المغلقة . أما الكاتب الذي يحاول البقاء قريباً من نبض الأحداث . . أحداث هذا الزمن العربي بالذات . . فلا بد أن يكون شاهداً لعصر شاء أم أبى . . وعليه أن يدلي بشهادته في النهاية ، أياً كانت معطياتها ، كاملة غير منقوصة . . وهذا ما أحاوله في هذا الكتاب . . أما مدى الأخذ بالشهادة فمتروك لضمائر من تصل إلى ضمائرهم . . .

المؤلف

تقدمة الناشر :

ـ هذا الكتاب ـ

يهدف هذا الكتاب إلى إخراج القضايا الفكرية الجوهرية للإحياء الثقافي من إطارها الأكاديمي والبحثي الجامد ، وتعريف القارىء العربي بها بصورة ميسرة وواضحة وحميمة ثم حافزة على التفكير والمتابعة لمسائل التصحيح المنشودة في مسيرة الثقافة العربية الراهنة ـ في ضوء ظروفها الصعبة ـ لتحقيق **بداية عصر التنوير النهضوي العربي الجديد** القادر على التأسيس والمواجهة في زمن المتغيرات والمتطلبات العالمية المذهلة والإجتياح الثقافي المتصاعد . . .

وتتسع دائرة الكتاب ـ الذي يمثل في الحقيقة عدة كتب في كتاب واحد ـ لتشمل الأسئلة الكبرى والمتطلبات الفكرية الأساسية لإنجاز هذه المهمة . وتتراوح قضاياه بين متطلبات التأسيس النهضوي ، وتأسيس مدرسة فكرية مجتمعية لتشخيص الخصوصيات العربية المعيقة للنهضة وكيفية تحويلها إلى عوامل مساعدة لها ، ثم النظر في العديد من إشكاليات الوضع الثقافي الراهن : كاللامعقول والغموض ، وكعلاقة الثقافة بالنفط ، وكأزمة التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب ، والمعوقات المتعلقة بمسيرة التعريب الثقافي والعلمي . . . إلى آخر هذه القضايا المحورية في الساحة الثقافية العربية .

ويتراوح أسلوب الكاتب في عرضه لهذه القضايا بين المقالة الموجزة المكثفة ، والمقالة الفكرية المسهبة ، والدراسة العلمية الموثّقة بحسب طبيعة الموضوع . كما يضيف الكاتب إلى معالجته الفكرية جوانب من خبرته العلمية خلال العقود الثلاثة الماضية في مجالات الكتابة الثقافية ، والتدريس الجامعي والبحث العلمي والفكري .

ـ إنه عدة كتب « في » كتاب واحد ـ

المدخل

زمن الأسئلة ..

- أغرب علامة استفهام في الثقافة العربية :

لماذا تهافت الإستجابة رغم استفزاز المأساة ؟

- هذا السؤال النازف كالجرح ..
- جمود الفكر .. كيف نفسره ؟
- أسئلة حائرة .. خير من أجوبة مكابرة
- أي دور للثقافة في هذه المعاناة ؟

أغرب علامة استفهام في الثقافة العربية :

لماذا تَهافُتُ الإِسْتجَابَةِ . . رَغمَ استفزاز المأسَاةِ !؟

أن تكون أزمة ومأساة عامة في حياة الأمة مع ما يصحبها من كوارث وتراجعات ، فذلك أمر مفهوم ، ويحدث في حياة الأمم .

لكن أن تكون أزمة ومأساة شاملة ، ولا يكون في مقابلها استنهاض ثقافي وفكري وأدبي ، رداً عليها ، وتفاعلاً مع آلامها ، وتشخيصاً لأسبابها ، وتبياناً لسبل الخروج منها . . فهذه هي المأساة الحقيقية . . مأساة الثقافة العربية . . ومأساة العقل والوجدان العربي ، ومأساة المثقفين العرب .

هذا هو موضع القلق الحقيقي . . أو يجب أن يكون .

فما من أمة إلا ومرت بهزيمة أو كارثة . وما من أمة إلا وتكالب عليها أعداء الخارج وأعداء الداخل ، وحاولوا تشتيتها وتمزيقها والقضاء عليها . . فتاريخ الأمم ليس شهادة تأمين ضد الحوادث .

ولكن لا نكاد نعثر على أمة ، ذات وجدان حي ، وذات قابلية للنهوض والإسترجاع ، إلا ويحتفظ سجلها التاريخي في فترات معاناتها وعذابها بمظاهر حيوية ثقافية مدهشة ، ونهوض فكري ووجداني يسابق الكارثة ، ويتخطاها ، ويحتويها ، إلى أن ينتصر عليها بدفعه الأمة إلى طريق الخلاص والعمل والتماسك .

الأمة الألمانية تحت أقدام نابليون الفاتح المنتصر ، وسنابك خيله القاهرة ، أظهرت

من الحيوية الثقافية ما أثبت أنها أمة ذات وجدان حي في عز الكارثة ، وأنها قابلة للنهوض والتجدد والتوحد . . وهكذا كان .

الأمة الروسية أمام الهزيمة على يد اليابان عام ١٩٠٥ أبدت من التحسس الوجداني الأدبي والوعي الفكري بأبعاد أزمتها ما جعل الفترة الأخيرة من العهد القيصري تبدو أخصب فترات الثقافة الروسية ، بل أخصبها على الاطلاق ، وهيأ المجال لروسيا فيما بعد لتصبح أقوى قوتين على وجه الأرض .

الأمة اليابانية ، بعد المحرقة النووية ، عام ١٩٤٥ ، أظهرت من الإستيعاب العقلي والعلمي والمعنوي العميق ، في عطاء ثقافتها الجديدة ، ما جعلها العملاق الثالث قوة بعد أمريكا وروسيا ، والعملاق التكنولوجي الثاني . . أو ربما الأول دون منازع .

ولماذا نذهب بعيداً ؟

في تاريخنا العربي الإسلامي . . في القرن الرابع الهجري شهد قلب المنطقة العربية في الشام والعراق ومصر ، سلسلة من الكوارث والهزائم حيث كان الروم من ناحية والغزاة الأسيويون الرحل من ناحية أخرى يهددون العواصم والمدن الإسلامية الكبرى ، في ظل تجزئة سياسية مهلكة بين الدويلات والطوائف . . . ولكن مقابل هذه المأساة العامة كانت الثقافة العربية الإسلامية تبدي حيوية إبداعية مدهشة في جميع المجالات . . تتحدى الأزمة ، تغوص إلى عمق المعاناة ، وتؤكد قدرة الأمة على العطاء الحضاري . . ويكفي أن نتذكر أن القرن الرابع الهجري كان عصر أبي الطيب المتنبي ، وتبلورت في ثلثه الأخير عبقرية أبي العلاء المعري !

وفي بداية عصر النهضة العربية الحديثة أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ، كان العالم العربي الإسلامي فريسة الإستعمار والتجزئة والتخلف ، وكان قد مر بفترة جمود ثقافي طويل أصابته بصدمة التحدي الغربي الشامل ، لكنه رغم ذلك أظهر استجابة ثقافية وأدبية لافتة للنظر أمام التحدي الجديد . . فكان فكر الأستاذ الإمام محمد عبده وإصلاحه في شؤون الدين واللغة والتربية ، وكان رشيد رضا ، وكان أحمد شوقي وحافظ ومطران ، وكان العقاد والرافعي وطه حسين ، وكان المهجريون اللبنانيون والسوريون في أقاصي الدنيا يؤكدون حيوية الوجدان العربي وقدرة الثقافة العربية والأدب العربي على التجدد والعطاء ، ورد التحدي مهما كان كاسحاً .

فماذا حدث ، بالله عليكم ، لنا اليوم ؟ منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ وإلى اليوم إلى حرب الخليج ، مروروا بمختلف أنواع الكوارث والتمزقات والمجازر والعذاب ، لا نرى حيوية ثقافية في مستوى الكارثة . . ولا نهضة أدبية فكرية في مستوى المعاناة . . ؟ رغم خصوبة الجراح يستمر جدب الفكر والوجدان . .

فماذا حدث ؟ هل نقول أن الهزيمة وصلت إلى الوجدان والفكر وأننا انهزمنا من الداخل ؟

هذا كثير . كثير علينا . كثير على أمة لها من مقومات القوة في الحاضر ، وعناصر الثبات في الماضي ، وكثرة العدد ورحابة الأرض ، وأهمية الموقع . . أن يقال عنها أنها انهزمت ـ نهائياً ـ أمام عدو مستوطن لا يتجاوز عدده أربعة ملايين . . مهما كانوا عليه من عدة .

أو أنها انهزمت أمام رواسبها ونزعاتها وشهواتها فلم تستطع تماسكاً ونهوضاً في عصر نهوض الأمم ، كل الأمم من كبيرة وصغيرة .

لا نريد أن نستنتج ذلك ، لا نريد أن نصدقه ، بل لا نريد أن نتوقف عنده ، ليس لأننا نتهرب من الحقيقة ، وإنما لأننا نؤمن بحقيقتنا العميقة الراسخة في نفوسنا ، والتي تأبى التصفية هكذا مرة واحدة . .

نأبى أن نستنتج ذلك ، وأن نقيم تحت شمس النهار في عصر التقدم حائط مبكى بكتابات عربية .

فتعالوا معاً ، لتتشابك الأيدي من جديد في نسيج الحلقة العربية الواحدة ، ولتقترب القلوب من القلوب ، والعقول من العقول ، ولنتساءل فيما بيننا بكل ما يتطلبه الموقف التاريخي والعصيب من جدية ومن تفاهم ومن تعاطف عميق فيما بيننا : لماذا هزال الإستجابة الثقافية العربية الراهنة أمام التحدي المصيري الشامل ؟ لماذا ؟ لماذا ؟ لماذا ؟!!

هذا السؤال النازف كالجرح

هناك سؤال أساسي وجوهري يفرض نفسه بإلحاح على ضمير الإنسان العربي المفكر كلما أمعن النظر في مأساوية الحياة العربية المعاصرة . ففي نهاية كل مرحلة من مراحل تاريخ العرب الحديث يعود هذا السؤال وترتسم علامة استفهام محيرة ، منهكة ، جارحة في صميم المعاناة العربية . . دون جواب ودون أمل . . فهذا السؤال ليس خاصاً بهذه المرحلة الراهنة ، بل هو كاللحن المتكرر في السمفونية العربية الحزينة الناقصة يأتي بعد كل مقطع مجهض من مقاطعها ليعيد المغزى الأزلي المحتوم كما يعيد الكورس في التراجيديا الإغريقية حكم القدر الثابت على المصير البشري الفاجع . .

السؤال باختصار : لماذا لم تحسم الأمة العربية مصيرها وتكمل نهضتها وتحقق أهدافها ووحدتها كما فعلت أمم شرقية كثيرة غيرها كاليابان والصين وفيتنام والهند على الرغم من أن الأمة العربية بدأت نهضتها الحديثة قبل تلك الأمم أو معها ، ومرت بتجارب وإجهاضات مماثلة وربما أكثر ، ولكن الفارق إن خرجت تلك الأمم من معاناتها ملتحمة ، صلبة ، ناهضة ، منتجة ، تعرف طريقها ومكانها في العالم ، وتقوم بدورها واثقة بنفسها ، مجدة عاملة . . بينما الأمة العربية تخرج من تجربة لتدخل في أخرى ، وتخرج من إجهاض لتقع في الآخر دون نتيجة ثابتة محققة .

لماذا ؟ كيف ؟ وإلى متى ؟ ومن المسؤول ؟

لا أحد يملك الجواب . لا القادة ولا المفكرون ولا الأحزاب ولا الشعوب . أو على الأقل لم يتفق العرب على حل واحد حاسم للسؤال ـ المعضلة يلتزمون به ويمضون جميعاً لإنجازه . وإذا سمعت أجوبة أو أشباه أجوبة فكلها تناقض بعضها بعضاً ، ويلغي

أحدها الآخر في حومة الصراع الداخلي بجسم الأمة ، والنتيجة صفر ، أو ما دون الصفر بكثير !

قبل أسابيع اقترح المفكر قسطنطين زريق أن ننشيء مؤسسة أبحاث من كبار الباحثين تجيب لنا عن سؤال واحد : لماذا استطاعت اليابان تحقيق الوحدة والنهضة والتصنيع الرائع وأخفقنا نحن العرب ؟ وهذا الإقتراح يدل على أن الفكر العربي لم يتوصل بعد إلى إجابة عن هذا السؤال الأساسي .

وفي ندوة أزمة التطور الحضاري التي عقدها المفكرون العرب بالكويت عام ١٩٧٤ كان هذا السؤال هو الغيمة السوداء التي خيمت على المؤتمر . وكان الدكتور شاكر مصطفى أدق المشاركين تعبيراً عن مأساوية السؤال حين قال : لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل ، ودون كبير جدوى ؟ وهذا السؤال المصيري النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم : « إذا كان ما يزال يأخذ يوماً بعد يوم أبعاداً مأساوية متزايدة فلأنه قد مضت على ارتطام هذه الأمة بالحضارة الحديثة سنون بعيدة بعيدة . كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجيته وفيضه الحضاري . معظمها على الأقل انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن . . وبعضها قبل اليابان التي بدأت منذ مائة سنة ومع ذلك فهذه الأمم وصلت . كلها وصلت . بينما لم يصل أي إقليم عربي طليعي إلى شيء بعد . . مأساوية السؤال إنما تنبع من احتمالات الأجوبة عليه : فهل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة فهي إلى الإدبار والعقم الحضاري ؟ أم أضاعت الطريق ، أم ثمة من الأمراض المعقدة في تكوينها العام ما يشل المفاصل ؟ . . تلك هي المسألة ! » .

أجل تلك هي المسألة : بعد إنهيار نهضة محمد علي الكبير برز هذا السؤال . بعد ذبول عصر إسماعيل وثورة عرابي عاد السؤال . بعد فشل الثورة العربية الأولى في توحيد المشرق بفعل التقسيم الأنجلو- فرنسي تكرر السؤال . بعد إخفاق العرب في منع قيام إسرائل عام ١٩٤٨ وتهاوي العهود البرلمانية أعيد السؤال . بعد هزيمة ١٩٦٧ كان لا بد من السؤال . واليوم ما زال مسألة المسائل . وأخشى أن يجد أطفالنا أنفسهم بعد جيل آخر وإجهاض آخر أمام السؤال ذاته . . إلا إذا تعلمنا وعلمنا أطفالنا كيف تتحول علامة الإستفهام إلى علامة فعل ، وكيف ينقلب السؤال إلى جملة فعلية .

* * *

جمود الفكر . . كيف نفسره ؟

أزمات الإجتماع والسياسة في الوطن العربي مقلقة ومؤلمة . . ولكن الأكثر إقلاقاً وإيلاماً أزمة الثقافة والفكر . . بل عقم الثقافة والفكر وإفلاسهما . .

فإن تكون ثمة أزمة في المجتمع وفي الأمة . . معنى هذا أن هناك مخاضاً يجري . . وتحولاً من طور إلى آخر . . ومن مستوى إلى آخر . . وإن شيئاً جديداً يتبلور . . أو لا بد أن يتبلور في نهاية المطاف . . مهما طال الزمن . .

ولكن أن تصل أزمة الثقافة والفكر إلى حد العقم والإفلاس مع كل هذه المعاناة التي تعانيها الأمة وأجيالها في مختلف مجالات الحياة ، وبهذه الدرجة من القسوة وشدة التأزم ، فهذا يدعو إلى القلق حقاً ، وإلى الحيرة ، وإلى التخوف على مصير هذه الأمة بشكل عميق .

ذلك أن الفكر بطبيعته وفطرته ، وبحكم دوره في الحياة والحضارة ، يزدهر في أوقات النكبات ، ويشرئب في وجه التحديات ، ويتصدى للبحث عن أسبابها ووسائل علاجها ، ويغوص عميقاً في أسرارها وخفاياها إلى أن يقدم لها الحلول ويرسم طرق التجاوز والتخطي وبرامج العمل وتجديد السير .

فما بال فكرنا العربي في هذه الأيام لا يستجيب لهذا القانون . . وما باله يشذ عن هذه القاعدة الحضارية والحياتية ؟ . . رغم كل هذه الأزمات والمعاناة والنكبات القومية ؟

هنا مصدر تخوفنا وقلقنا . .

فإن ترتفع حرارة الجسم في زمن الحمى . .

ذلك هو الشيء الطبيعي . .

أما أن يبقى الجسم جامداً بارداً فذلك ما يدعو إلى القلق العميق . . وسرعة التشخيص والمعالجة . .

وفكرنا العربي لا أرى حرارته مرتفعة رغم كل هذه الحمى ، بل الحميات العربية . .

بل أراه جامداً بارداً . . ويزداد جموداً وبروداً . . فما السر يا ترى . . وما الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة ؟ وهل يستطيع تاريخنا وتاريخ غيرنا أن يسعفنا بإجابة ما ؟ . . . بإضاءة ما ؟؟

في القرن الرابع الهجري شهدت البلاد العربية والإسلامية أزمات اجتماعية وسياسية ، وحروباً ، وتمزقاً ، ومعاناة أخلاقية مع اضمحلال الدولة العباسية في عصرها الثاني وظهور الدويلات المتنازعة والكيانات المتصارعة . .

ولكن الثقافة رغم هذا ، وبسبب هذا ، عرفت ازدهاراً وتفتحاً لم يسبق له مثيل . . ولم تضمحل مع اضمحلال الدولة العباسية والمجتمع العباسي . . ولم تصمت وتفلس لفتنة داخلية . . أو لحرب خارجية . . أو لأزمة اجتماعية أو اقتصادية . .

كان الإنسان ما يزال مبدعاً . . الإنسان العربي المسلم. وكانت حيويته وأعماقه ما زالت مفعمة بمختلف أنواع العطاء . . وإذا كانت حيويته السياسية والعسكرية قد خفت بعد أربعة قرون من البذل ، فإن حيويته الثقافية الفكرية والفنية لم تزل واعدة ، بل كانت في أوج ازدهارها . . كان هناك ازدهار في الفلسفة . .

وكان ازدهار في الفقه واللغة . . وكان ازدهار في الشعر . . وازدهار في الفنون . . .

وكبار المبدعين العرب والمسلمين في الشعر والفكر والفلسفة ظهروا في عصر الأزمة . . أي القرن الرابع للهجرة والقرنين التاليين . . المتنبي . . المعري . . الفارابي . . ابن سينا . . ابن حزم . . ابن طفيل . . ابن رشد . . ابن خلدون ، وعشرات غيرهم من كبار العقول والأفئدة . .

أي إن أزمات الإجتماع والسياسة والحرب ، وما ينتابها من قلق وخوف ومصاعب ونكبات ، لم تقف حائلاً دون ظهورهم وإبداعهم وعطائهم الثقافي الفكري والفني الرفيع ؟

أين نحن اليوم من كل هذا ؟

وهل يحق لمفكرينا المعاصرين أن يتخذوا من أسباب الأزمات العامة مبرراً لعدم العطاء . . وعدم الإبتكار . . وعدم المبادرة .

حقاً أن أزمات الإجتماع والسياسة والحرب تزعزع العقول والضمائر . . وتضعها في حيرة وقلق . .

ولكن هذا بالضبط ، وعلى وجه التحديد ، ما يدفع العقول الحية ، والضمائر الحية دفعاً إلى التفكير ، والتحليل والتساؤل وإعادة النظر لرؤية العالم والحياة والحقيقة على ضوء جديد وبمنظار جديد . . وروح جديدة . . .

هكذا تكون نتيجة الحيرة المبدعة . . والقلق الخصب المعطاء في حياة الفكر . . .

فلماذا أخذ فكرنا هذه الأيام من الحيرة وجهها المربك ولم يأخذ وجهها المشرق المبدع ؟

ولماذا أخذ من القلق جانبه السلبي ولم يأخذ شقه الإيجابي ؟

ولننظر في فترة تاريخية أخرى من تاريخنا العربي الإسلامي . . في مطلع العصور الحديثة عندما اضمحلت الدولة العثمانية وتزايدت أطماع القوى الكبرى في المنطقة ، ولف مجتمعنا العربي الجمود والتخلف الطويل ، وانتشرت فيه البدع والخرافات . . أي عندما واجهتنا أزمة طاحنة خارجية وداخلية وأصبح وجودنا مهدداً على المحك . . لم يركن فكرنا إلى الجمود كما يفعل اليوم ، بل بدأ يتحرك نحو الإحياء والإصلاح رغم وعورة الطريق وضخامة التحديات وتواضع الإمكانات . .

وظهر في الجزيرة العربية الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب بدعوته إلى نقاوة التوحيد ونبذ البدع والخرافات . .

وظهر في مصر الشيخ الإمام محمد عبده بدعوته الإصلاحية .

وظهـر في المغرب خـير الدين التـونسي . . وفي ديار الشـام المفكر عبـد الرحمن الكواكبي . . وتنامت على دعائم هؤلاء المصلحين نهضة جديدة أثبتت أن الأمـة قابلة للحياة والتجدد رغم عصور الجمود الطويلة . . وأنها إن لم تكن قادرة بعد على الحسم السياسي والعسكري في وجـه أعدائهـا . . فإنها قـادرة على التفكـير والإعداد الخلقي والروحي لهذا الحسم المنتظر .

وعندما وقع المحذور من جديد بوقوع أغلب ديـار العروبـة والإسلام في قبضـة الإستعمار الغربي ، لم تهمد روح الثقافة والفكر . . بل اشتعلت من جديد تقاوم وترسم طريق الخلاص المنتظر . . ورغم وقوع السيف من اليد العربية في تلك الفترة ، فـإن سلاح القلم لم يسقط ، بل اشتد مضاء . .

وكان هناك أحمد شوقي والرصافي وخليل جبران وأبو القاسم الشابي ، وإبراهيم العريض ؛ وكان هناك هيكل وطه حسين والعقاد وعشرات غيرهم . .

هذه بعض شواهد من تاريخ أمتنا تـدل على أن الأزمـة في المجتمع والسيـاسة والحرب لا تقتل الفكر ، بل تحفزه وتستنهضه . .

وإذا نظرنا إلى شواهد من أمم أخرى . . نرى أن ربيع الفكر الإغريقي ـ على سبيل المثال ـ جاء في زمن الإقتتال بين الدويلات والمدن اليونانيـة . . وفي زمن الغزو الفارسي لبلاد اليونان ، ثم مع حروب الإسكندر وصعوده السريـع وسقوطـه الأسرع المريع . .

فرغم هذا كان هناك سقراط وأفلاطون وأرسطو . . وكان هناك التفكير والبحث في المدينة المثالية والمجتمع المثالي والفن المثالي والإنسان المثـالي . . ولم تصرف الحروب والأزمات مفكري اليونان القديمة عن ذلك العطاء الفكري الشاهق الذي بقي حتى اليوم من أسس الحضارة الحديثة ومداميكها وجذورها . . .

وفي روسيا القيصرية . . كمثال آخر ـ عرفت الثقافة الروسية أعلامها الكبار مثل ديستويفسكي وتولستوي وغوغول ، ومجتمعها يعاني المجاعة والأزمة الداخلية الطاحنة والهزائم المنكرة على يد الأوروبيين في الغرب . . وعلى يد اليابان الصاعدة في الشرق . . وكانت تلك المعاناة الشاملة هي وقود ذلك الإبداع الروائي في قصص مثـل « الحرب والسلام » لتولستوي . . و« الجريمة والعقاب » لديستويفسكي . .

إذن نعود إلى واقعنا العربي الراهن في نهاية المطاف لنطرح السؤال ـ المهم . . من جديد : لماذا العقم الثقافي والفكري ؟

إذا كانت الأزمة هي المبرر ، الأزمة الشاملة المستفحلة على الصعيد القومي . . فإن مثل هذه الأزمات في التاريخ هي التي حركت الفكر وأحيته من رقاده كما رأينا . .

وإذا كان المناخ الإجتماعي العام هو الحائل دون العطاء الفكري ، فمتى كان التاريخ رحيماً بأهل الفكر والثقافة ؟ ألم تحرق أوروبا علماءها الأوائل الذين قالوا بكروية الأرض ونحو ذلك ؟ ولكن الفكر الأوروبي ، رغم هذا ، مضى في طريقه بالعطاء والتجديد . . ولم ينتظر مجيء الديمقراطية . . بل هو الذي أوجدها وخلقها في نهاية المطاف . . أوجدها بتقديم الأفكار الجديدة . . والبرامج العملية . . والصيغ المناسبة . . وهذه حقيقة جديرة بالتأمل . . .

إن الفكر الأوروبي هو الأب التاريخي للديمقراطية الأوروبية . . وليس العكس . . الديمقراطية وليدة الفكر الريادي المبدع . . وليست سابقة له . . .

فلماذا يصر المفكرون العرب على وضع العربة أمام الحصان . . ويصرون بسذاجة قائلين : أعطونا ديمقراطية نعطكم فكراً . . وإلا فلا . . وهم يدركون حقيقة مجتمعاتهم .

متى كان التاريخ بمثل هذه الرومانسية الحالمة ، والمثالية الساذجة ؟

إن حرية الفكر قيمة مهمة من قيم الإنسان والثقافة بلا ريب ولكن الفكر الحيوي الأصيل يزدهر بها . . أو بدونها إذا لزم الأمر . . هكذا يعلمنا تاريخ الفكر في حياة الأمم .

ولنفترض أن حرية الفكر لم تحقق بشكل مثالي في مجتمع من المجتمعات . . وهذا هو قدر المجتمع الإنساني في أكثر أقطاره . .

فهل معنى ذلك أن يمتنع مفكروه عن العطاء . . ويضربوا عن التفكير . . إلى الأبد ؟

وهل في هذا التصرف ما يساعد حرية الفكر على النمو ؟ إذن هذا أيضاً ليس مبرراً كافياً للعقم الثقافي العربي . . .

وأخشى ما أخشاه أن هناك عجزاً ذاتياً ، في التحليل النهائي لا بد من مواجهته والإعتراف به . . عجزاً ذاتياً في الأمة وفي مفكريها . . لا بد من تجاوزه وتخطيه بإحياء شامل يمس صميم الإنسان العربي . . ولا يقف عند السطح وعند الجزئيات . .

والإحيـاء شرطـه الأهم إرادة الإحيـاء . . فهـل نـريـد ونقـدر ؟ . . تلك هي المسألة ! . . ولذلك بحث آخر . .

أسئلة حائرة خير من أجوبة مكابرة

لعل أهم وقاية لتجنب التحجر والإنقراض في حياة الثقافات والأمم القدرة على إعادة النظر .

إعادة النظر في الأسس والمنطلقات والمسارات .

وتصبح إعادة النظر أكثر من ضرورية في أزمان الأزمات والنكبات .

حضارات كثيرة بادت لأنها لم تمتلك مرونة إعادة النظر في أسسها .

أمبراطوريات عديدة لم تستطع تجنب الإنهيار لأنها لم تمتلك فضيلة الرغبة في إعادة النظر في الوقت المناسب . وعندما داهمتها الأحداث بشدة اضطرت إلى إعادة النظر ، وسارعت إلى التغيير . . ولكن بعد فوات الأوان .

على الصعيد الثقافي ، ألم يحن الوقت لإعادة النظر في الثقافة العربية ؟

أظن أن الوقت أصبح متأخراً . وعلينا أن ننقذ ما يمكن إنقاذه . .

وإعادة النظر تبدأ بطرح الأسئلة . أسئلة كثيرة قد لا توجد لها إجابات محددة معروفة . ولكن لا ضرر من السؤال . الضرر في إعطاء الجواب الخاطىء ، وفي الإصرار عليه ، وفي رفض إعادة النظر فيه .

إذن لنزحزح قليلاً عبء الأجوبة الجاهزة الكثيرة المعروفة والمتداولة التي تملأ رؤوسنا وتمنع عنها النور والهواء . لنطرح هذه البضاعة المعهودة جانباً ، ولنستنشق هواء جديداً .

لنبدأ بطرح الأسئلة . . أن نعيش في غابة من الأسئلة الجريحة المخلصة ، أفضل من أن نعيش في حصن من الأجوبة البليدة المكابرة . . سؤال أول :

قيل لنا أن جمال الدين الأفغاني هو حكيم الشرق وباعث نهضته وفيلسوفها . ولكن أين فلسفة جمال الدين ؟ أين حلوله الناجعة التي قدمها ؟ لماذا لم تقم النهضة العربية على أساس وطيد طالما أنها بدأت بأفكار فيلسوف مثله ؟ من يدلني على مؤلفاته الفلسفية غير رسالة « الرد على الدهريين » التي لا تحوي من الفلسفة شيئاً ، وغير خاطراته التي سجلها تلاميذه واختلطت أفكارها إلى حد التناقض ؟ ثم أين المدارس الفلسفية التي نمت من تراثه ؟ سؤال ثان :

قيل لنا أن أحمد شوقي « أمير الشعراء » و « أمير البيان » ومجدد شعرنا العربي ، ولم يتقبل الجميع ما قاله العقاد وميخائيل نعيمة في شعره .

ومنذ أيام عدت إلى الشوقيات أحاول أن أرقى ببصري فيها إلى مستوى أمارة الشعر . . فماذا وجدت ؟

هالني أن معظمها يشبه افتتاحيات الجرائد اليومية في أيامنا هذه . سلسلة طويلة من المرثيات . . معظمها في أشخاص من أصدقائه ومعارفه نسيهم التاريخ . وسلسلة أخرى من المدائح ، وسلسلة ثالثة من المفاخر : فخر بالفرعونية ، فخر بالعروبة ، فخر بالعثمانية ، فخر بالخلافة الإسلامية ، فخر بالوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين ، فخر بفرنسا وعظمتها . .

وتساءلت : ما مصير عقول أبنائنا إذا قلنا لهم هذا أمير شعركم الحديث !

أي مفهوم للشعر سيكون لهم ؟ أي ذوق جمالي ؟ أي معاناة صادقة ؟ سؤال ثالث :

هل أن جبران خليل جبران هو بتلك العبقرية والعظمة التي تحاول أن تقيمها له الدراسات والأبحاث اللبنانية المتراكمة منذ مطلع القرن ؟ أهو قصاص بارع ؟ أهو أديب مشرق البيان حقاً ؟ أهو شاعر في غير قصيدة واحدة طويلة اسمها المواكب ؟ أهو مفكر فيلسوف ؟ أليس هو في التحليل النهائي كاتب مقالة ذاتية تمزج بين البكاء والوعظ ؟

وأسئلة أخرى كثيرة : هل مدرسة الشعر الجديد هي من الطليعية والإبداعية

بالشكل الذي صورته طبول النقد في الخمسينات ؟ هل أغنى ثقافتنا ترويج بعض دور النشر لركام الكتب الوجودية العبثية أم كنا بحاجة إلى ترجمات من نوع آخر ؟ هل جدد أدونيس ثقافتنا في مواقفه الغامضة أم زادها بلبلة وضياعاً ؟ هل تستحق « ظاهرة نزار قباني » هذه المساحة ؟ وماذا تمثل وما تعني ؟ ولا نريد أجوبة جاهزة ، نريد مزيداً من الأسئلة !

* * *

الفكر . . . ومعاناة الانتظار :

أي دور للثقافة في هذه المعاناة ؟!

كثيرون يصابون بالإحباط لرؤيتهم مسار الأحداث والتطورات في المنطقة العربية ، وفي العالم أجمع ، وهو يتخذ خطاً تنازلياً تراجعياً من حسن إلى سيّىء ،ومن سيّىءإلى أسوأ . . قياساً بما كانت عليه الحالة عربياً وعالمياً قبل عشرين سنة أو حتى قبل عشر سنوات .

هؤلاء لا يمكن الرد عليهم بالمواعظ المتفائلة ، فكآبتهم طبيعية وهم على حق بسبب ما يرونه في الواقع المستفحل أمامهم .

ثم إن التدهور في مسار التطورات لا ينحصر في مجال واحد وإنما يشمل أكثر المجالات : من أزمة الغذاء حيث تموت الآلاف المؤلفة من الجوع الشديد في أفريقيا وغيرها ؛ إلى أزمة الأمن والإستقرار حيث الكرة الأرضية كلها وكأنها طائرة رعب مخطوفة ، مجهولة المصير ، بين صراعات القوى العظمى وترساناتها التدميرية . . إلى حالة الإقتصاد حيث الركود المتثائب يحل ضيفاً ثقيلاً غير متعجل الرحيل ويبدو أنه سيد الأحكام . .

إلى حالة الأخلاق ، وهذا هو الأخطر ، حيث يبدو العالم في أكثر مناطقه كغابة استوائية ممزقة بين أخلاقيات النمر والثعبان ، بعد أن ذبلت شجرة العلاقات الإنسانية الجميلة والحميمة ليس بين الأصدقاء والأهل وأبناء الوطن الواحد وإنما حتى بين الأم وأبنائها !

إلى حالة معاناة الإنسان في ضميره وفكره وحياته البسيطة ، وحقوقه الأساسية المتفق عليها ، حيث تؤكد تقارير المؤسسات الدولية المحايدة أن الإنتهاكات لهذه الحقوق في العديد من بقاع الأرض قد بلغت حداً قياسياً يدعو للقلق الشديد .

أضف إلى ذلك ، بالنتيجة ، تدهور قيمة الثقافة الحقيقية والفكر الأصيل في العالم كله أمام موجة الإستهلاك الرخيص . . .

أما وضع المنطقة العربية فيكفي أن تستمع إلى أية نشرة أخبار !

صورة مثبطة وداعية للإحباط . أليس كذلك ؟

نعم . . ولكن هناك حقيقة تتعلق بطبيعة التاريخ ، علينا أن نتذكرها وسط هذا المشهد المحبط .

وهي أن التاريخ لا يتقدم في خط تصاعدي مستمر في صعوده إلى الأمام وإلى أعلى ، دون توقف .

فخط التاريخ مزيج غريب من الإلتواء المتناقض صعوداً وهبوطاً كجسم الثعبان القابل للإرتفاع المفاجىء والهبوط المفاجىء ، ثم القفز مرة أخرى إلى فوق . . وهكذا . . ولا تصدقوا الفلاسفة المدعين اكتشافهم لقوانين التاريخ ، علمياً ، بالتحديد وبحد المسطرة ؛ فالتاريخ قابل لأية عظمة ولأي انحطاط كطبيعة الإنسان الذي يصنعه . . تماماً . وحلقاته لا تتوالى صعوداً بالضرورة كدرجات السلالم ، وإنما هو كحركة الرقص الكلاسيكي ، خطوة للأمام وخطوتان إلى الوراء !

وغالباً ما تولدت من الفترات التاريخية الكئيبة والبشعة أجمل عصور التاريخ الجديدة الزاهية التي لم يحلم بها أكبر المتفائلين ! تماماً كما يتولد الفجر من أحلك ساعات الليل . ذلك الشيء الوحيد الذي يمكن قوله عن جدلية التاريخ . فهو ليس شهادة تأمين ضد الإنحطاط ، وكالعملة ذات الوجهين صعوداً وهبوطاً ، وكالموجات في البحر الهائج يتوالى بين شاهق وهابط .

ولو أردنا تبسيطاً كاريكاتيريا لمسيرة التاريخ لقلنا إنها تشبه الخط البياني لحركة الدولار اليوم في صعوده وهبوطه ، دون أن يتمكن أكبر عقل وأعظم كمبيوتر من التنبؤ بالغد صعوداً أم هبوطاً .

فما بالك وحركة الدولار من العوامل المؤثرة في تاريخ عالم اليوم ؟!

ولكن آخر الليل ، النهار ، ولا بد من صرار الإنسان على استعادة فرحه الضائع ، وأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون .

وهناك دائماً في الأفق فجر آخر ، وربيع آخر ، ووليد جديد آخر .

* * *

ولكن تبقى الحقيقة : وهي أنه ليس أقسى من فترات الإنتظار في التاريخ ، انتظار الوعد ، انتظار الخلاص ، مع استمرار شدة المعاناة وقسوة الامتحان .

ولا مهرب لنا ، في ساحة الثقافة العربية ، من طرح السؤال الملح والمتكرر أمام هذه المعاناة :

- ما دور الثقافة والفكر في فترات الإنتظار التاريخي بكآبتها وقسوتها وحركتها البطيئة ؟

باختصار ، وبلا تطويل بلاغي ، على الثقافة في هذه الفترات أن تحاول جهدها ، عمل ما يلي :

١ - عدم الإنجرار في البكائيات والمناحات وإصدار بطاقات النعي الفكري والأدبي ، والتحلي ما أمكن بنوع من الصمود الرواقي للإرتفاع فوق ألم المأساة ، وتجميد الدمع في المآقي بصبر أولي العزم ، انتظاراً لتجدد حيوية الأمة ، واستيقاظ الفرح في التاريخ من جديد .

٢ - تشخيص أسباب المأساة بروح موضوعية مصممة على المعرفة واكتشاف الحقيقة أياً كانت مرارتها كالطبيب الذي يشخص بهدوء ودقة رغم صرخات المريض وانفعال أهله وقلقهم وضوضائهم !

٣ - إعلان حقيقة المرض وطرق علاجه ، أياً كانت صعوبة العلاج ومتطلباته وشروطه !

فالتاريخ ، كالطب ، لا يعرف المداورة والمجاملة والتهرب من حقيقة المرض .

ولكن التاريخ ، كالطب أيضاً ، سريع الإستجابة للعلاج السليم الناجع !

ومرة أخرى . . آخر الليل النهار . . وأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون فتحلوا بالصبر والأمل يا قومنا المؤمنين .

الباب الأول

في أصول التأسيس النهضوي الجديد

- حاجتنا لرؤية تراثنا
  بلا وسطاء .. وبعين الدهشة البكر ..
- من ثقافة الموجات العابرة ..
  إلى ثقافة الأصول الفاعلة
- لا تؤسس ثقافة جديدة
  على جزئيات .. وهوامش
- في البدء كان الإختراق التربوي
- حتمية الرؤية الشاملة
- الجدل في الفروع .. سفسطة !
- لماذا استوعبوا .. ولم نستوعب ؟
- ولماذا هضموا .. ولم نهضم ؟
- الحضارة لا يستوعبها إلا كيان كبير
- المعركة حضارية .. لكنها لا تقبل الإنتظار
- احتياجات الفكر العربي في غده

حاجتنا لرؤية تراثنا بلا وسطاء .. وبعين الدهشة البكر !

من بين أهم أسباب العقم في الثقافة العربية هذه السنين هو عجزنا نحن ، أبناء هذه السنين ، عن تجديد نظراتنا لتراثنا القريب والبعيد ، وإعطائه عمقاً جديداً ، ومعنى جديداً ، وروحاً جديدة .

فنحن يتملكنا الشعور بأن حركاتنا الأدبية والفكرية السابقة قد قيلت فيها الكلمة الفصل ، وأنه لم يتبق شيء لمستزيد ، وأن كل الأحكام والتقييمات قد صدرت ، وأن جلسة التاريخ قد انفضت ، وأننا وصلنا بعد فوات الأوان ، فلم يبق أمامنا إلا أن نكرر ما قيل ، دون حماسة ، ودون حيوية ، ولسان حالنا يكرر مع عنترة : « هل غادر الشعراء من متردم » ؟

بل ونجد في البيت المأثور لزهير ما يعبر أصدق تعبير عن شعورنا العقيم .

ما أرانا نقول إلا معارا   أو معادا من لفظنا مكرورا

فهل من مبرر لإعادة الحديث عن محمد عبده والكواكبي ؟ وهل من مبرر لفتح ملفات طه حسين ولطفي السيد وجبران وميخائيل نعيمة ؟ .

وهل من فائدة ترتجى وراء العودة لدراسة شوقي والزهاوي والشابي لرصافي وحافظ إبراهيم ؟ .

ناهيك بجدوى العودة إلى المتنبي والمعري والمعتزلة وابن رشد وابن خلدون ، فلا جديد تحت شمس العرب !!

إننا ننظر إلى كل هؤلاء الأعلام التراثيين كما لو كانوا وجوهاً ثابتة ، ساكنة ، جامدة الخطوط والألوان والأطر ، بحيث لا ينتظر منها أن توحى لنا بتعبيرات جديدة ، وإيحاءات أخرى مغايرة ، تكشف لنا عن معان متجددة وعلاقات متجددة بيننا وبينها . .

هذا مع العلم أن علماء الآثار يرون في طبقات الأرض الجامدة الساكنة ما يدفع إلى التنقيب عن الجديد بين طبقاتها دون توقف . . وإذا ما انتهوا من طبقات المكان التفتوا إلى تراكمات الزمان ، يسبرونها سبراً بواسطة الأشعة والأجهزة الحديثة ليكتشفوا كم من العصور تراكمت على القرطاس الواحد والجلد الواحد . .

فهل يكون تراثنا العربي الإنساني ، وهل يكون أعلام هذا التراث أقل إيحاء لنا مما توحيه الآثار الجامدة لأهلها ودارسيها ؟؟ وهل هذا التراث وهؤلاء الأعلام وجه ظاهري واحد لا أعماق له ؟

سر النهضات الأوروبية :

ثم إننا لو تأملنا في سر النهضات الأوروبية المتتالية في مجرى الحضارة الغربية ، التي ما زالت تغزو العالم مادياً ومعنوياً ، لوجدنا أن كل نهضة جديدة من تلك النهضات كانت تبدأ بإعطاء الماضي والتراث لوناً جديداً ، وبعداً جديداً ، وعمقاً جديداً ، لتنطلق من ذلك إلى إعطاء الحاضر أيضاً هذا اللون الجديد ، والبعد الجديد ، والعمق الجديد . فتتجدد بذلك الحضارة ، وتنفض عن نفسها غبار الجمود ، الذي يجلبه الكسل التاريخي في حياة الأمم بين عصر وعصر ، وتنطلق من جديد شابة ، نشطة طافحة بدماء الشباب وأحلام الخصب المنتظر .

لقد أعطى عصر النهضة للفيلسوف أرسطو صورة جديدة ، ومعنى جديداً لم يكن شائعاً في العصور الوسطى .

وكان هذا المعنى الجديد الذي اكتشفه عقل النهضة في التراث الأرسطي ، والتراث الإغريقي بعامة ، وهو الجذوة التي أشعلت فيما بعد مشاعل التجديد الفلسفي الحديث على يد ديكارت وكانت وهيغل .

كما أعطت نهضة القرن التاسع عشر لمسرح شكسبير عمقاً جديداً لم يكن مكتشفاً في نظرات القرون السابقة للتراث الشكسبيري .

وهذا العمق الجديد لم يكن مجرد إضافة أكاديمية لدراسات شكسبير ، ولكنه كان إضافة جوهرية لثقافة القرن التاسع عشر ذاته ، ولثقافة أهله ، ولطريقة رؤيتهم للحياة وللأعماق الإنسانية وللنفس البشرية وللمجتمع والتاريخ ، ولم يكن تراث شكسبير سوى البؤرة المناسبة لإنعكاس كل هذه الأضواء الحضارية الجديدة في ثقافة القرن التاسع عشر وانصبابها مكثفة كما تنصب أشعة الشمس على كرة البلور .

بل إن شخصية المسيح ذاتها ، كانت تتخذ عبر النهضات الأوروبية ، أبعاداً وأعماقاً جديدة لم تكن واردة في وعي أهل العصور السابقة . فمسيح لوثر غير مسيح البابوات ، غير مسيح كارليل ، غير مسيح رينان ، غير مسيح نيتشه . وليس معنى هذا أن هؤلاء اخترعوا مسيحاً جديداً لم يكن موجوداً في الأصل . ولكنهم استطاعوا ـ بالخصب الإبداعي المنبثق من ذواتهم ـ أن يكتشفوا في شخصية المسيح أبعاداً دينية وانسانية وحضارية لم يكتشفها أهل المسيحية من قبلهم ولم يستطيعوا أن يستشرفوها بما كان لديهم من وعي .

وقد صبت هذه الرؤى والنظرات الجديدة في التراث المسيحي لتخصبه وتغنيه وتجعل الحضارة الغربية أقدر على التجدد والإستمرار . .

عقلية تؤدي بنا إلى التصفية :

وغني عن البيان أن سيطرة الروح التقليدية السكونية الحرفية في أية حضارة لا يمكن أن تسمح بمثل هذا التجديد وحتى لو وجد الرواد المبدعون ، فإن روح التقليد تقضي عليهم بشكل أو بآخر إن لم يكن بتصفيتهم ، فبتقليص وتقليم أجنحة الإبداع في عقولهم وقلوبهم ، حتى يعودوا مثل غيرهم من أبناء الحضارة التقليدية ، إلى اجترار المعار والمعاد والمكرور من اللفظ والمعنى ، على رأي زهير بن أبي سلمى .

ومع روح الجمود التقليدي ، تتضافر ضد التجديد ، نزعة التعظيم ـ بل التقديس ـ لاعلام التراث بحيث يبدو كل بحث جديد مبتكر في ناحية من نواحي حياتهم وكأنه هدم لعظمتهم واجتراء على مكانتهم ، وليس محاولة مخلصة لتسليط ضوء جديد على ناحية خفية في فكرهم أو حياتهم العامة أو الخاصة .

غير أن استمرار أية ثقافة وحضارة في هذا الموقف من شأنه أن يؤدي بها ليس إلى العقم والجمود فقط ، بل إلى الموت المحقق وإلى التصفية التامة . ونحن لا نقول ذلك

من باب المبالغة والتهويل ويكفي أن نلاحظ أنه بينما يتم تجنيد المرأة في الجيش الإسرائيلي الزاحف إلى مختلف الإتجاهات على الأرض العربية ، ما زالت محافلنا الفقهية والفكرية تبحث في جواز خروج المرأة إلى العمل ، وفي جواز وضع صورة لها على بطاقة الهوية للتحقق من الشخصية وفي مدى ضرورة تطويل اللحية وتقصير الثوب بالنسبة للرجال . .

فهل تستطيع عقلية كهذه أن تتفهم العمق الإنساني في شخصية عمر بن الخطاب ، والعمق الفكري لدى المعتزلة ، والعمق الفلسفي لدى ابن رشد ، والعمق الإجتماعي التاريخي لدى ابن خلدون ؟؟

بل هل تستطيع أن تفهم أي معنى حضاري في دعوة محمد ، وفي شخصية محمد وأن تنفذ إلى العمق الروحي الإلهي والعمق البشري الإنساني في الرسالة والحركة الإسلامية ؟.

نهضة لم تحدث :

هذه مسألة لا مفر من مواجهتها إذا أردنا نهضة جديدة وإحياء لوجودنا المهدد من كل ناحية .

ولن يجدينا نفعاً ما نؤسسه من جامعات وما ننشره من كتب وصحف وما نقيمه من مطابع وإذاعة وتلفزة ، إذا كانت هذه النهضة المادية المظهرية لا تصاحبها ـ في العمق ـ نهضة معنوية . . جوهرية . . داخلية في صميم الإنسان في صميم الفكر ، في صميم الإرادة والأخلاق والقيم . ومن الخير أن نتصارح ، ونصارح أنفسنا ، بأن هذه النهضة المعنوية الجوهرية لم تظهر علاماتها حتى الآن في كل ما أقمنا ونقيمه من مظاهر عمرانية وإنمائية ؛ لأن محك أية نهضة حقيقة هو قدرتها على رد التحدي ووقف العدوان ومجابهة الغزو العسكري والإقتصادي والفكري ، وما لم يتحقق ذلك ، فلا التقدم بتقدم ولا النهضة بنهضة .

بيت مرفوض !

وعوداً على بدء ، مطلوب منا أن نرفض بيت الشاعر زهير بن أبي سلمى جملة وتفصيلاً ، نصاً وروحاً . . !

« ما أرانا نقول إلا معاراً . . . ؟؟ » . تصوروا لو سيطرت روح هذا البيت على

عرب الجزيرة في زمن الشاعر وما بعده ؟

أكانوا سيواصلون إبداعهم الشعري في العصر الجاهلي ؟

أكانوا سيرتفعون إلى مستوى استيعاب البلاغة القرآنية ؟ والمعاني القرآنية الكونية الجليلة ؟

أكانوا سيبدعون ، فيما بعد ، فن الخطابة الإسلامية وفن الرسائل والفنون النثرية الأخرى ؟

أكانوا سيبدعون فكر المعتزلة وفلسفة الحكماء ؟

أكانوا سيكتبون « طوق الحمامة » و « ألف ليلة » و « الموشحات الأندلسية » و « حي بن يقظان » و « مقدمة ابن خلدون » ؟

بل هل كانوا سيبدعون أصلاً حضارتهم العربية الإسلامية ؟!

أية خسارة ستكون ، بل أية كارثة ستقع لو صدق العرب بيت الشاعر !

من حسن حظهم أنهم لم يحملوه على محمل الجد . .

ومن سوء حظنا أننا واقعون تحت ما يشبه فحواه ، شئنا أم أبينا . .

وتراثنا الحديث . . أيضاً :

وهذه النظرة التجديدية ، الإبداعية ، الإبتكارية التي تعوزنا لا تقتصر على كيفية النظر إلى تراث الأقدمين وحده .

إن تراث المحدثين ، على قرب عهدنا به ، يحتاج أيضاً إلى مثل هذه النظرة التجديدية إذا أردناه أن يبقى حياً مستمراً بين أيدينا وفي وعينا وضمائرنا وفي وعي أجيالنا القادمة وضمائرها . .

وهذا لن يتحقق إذا واصلنا اجترار الأفكار المعهودة الشائعة ذاتها عن محمد عبده والكواكبي . . وإذا واصلنا وضع يافطة «أميرالشعراء» على صورة أحمد شوقي . . وإذا حصرنا صورة العقاد الخصبة ، والحافلة بالمعاني المتباينة والألوان المتغايرة ، ضمن فهمنا الشائع عنه كعالم من علماء الكلام الحديث الذين نبحث عن الطمأنينة في كتاباتهم . . فالعقاد الحقيقي كما يتراءى لي إنسان يوحي بقلق الكشف والإبداع ، أكثر مما يوحي

بطمأنينة الاقتناع . وأعتقد أنه ظلم نفسه ، وظلم صورته الحقيقية ، صورته الإنسانية الداخلية ، عندما طرح نفسه على القراء عالماً كلامياً وفقيهاً عصرياً ، وعتم على جوانبه الإنسانية الأخرى ، فأخذته الغالبية كما طرح نفسه في كتبه التراثية في المرحلة الأخيرة من حياته ـ خصماً للتجديد في الشعر وللإنطلاق في الفكر ـ واختفى ذلك العقاد الأصلي . . عقاد الثورة على الكلاسيكية المحدثة كما مثلها أحمد شوقي ، وعقاد البحث والتساؤل في الفكر الديني والسياسي ، وعقاد النضال ضد الاستبداد ، بل العقاد الذي بذل جهداً دؤوباً متواصلاً لإدخال فكرة التطور الحضاري في نطاق الاجتهاد الفكري الإسلامي ، بينما صورته النقيضة تتضخم في آخر حياته كخصم للتطور والتجديد !

أين « منقذ » العقاد ؟ :

إن العقاد ، بالذات ، يصلح نموذجاً لما قصدت إليه في بداية هذا المقال . فالإنطباع السائد عنه ، حتى في أوساط المثقفين ، هو أن الحقيقة قد قيلت كاملة عنه ، وأن الأبحاث والدراسات قد استنفدت مختلف جوانبه ، وإنه لم تبق كلمة لمستزيد . . ولكني أرى العكس تماماً .

إن شخصية كالعقاد لم يكتشفها الجمهور العربي بعد ، لم تتضح جوانبه المختلفة لصورتها الحافلة بشتى الألوان والظلال . وأمامنا جهد هائل ، إذا عرفنا كيف نعيد النظر ونبصر من زاوية جديدة ، وبعدسة مبتكرة غير عدستنا التقليدية ، أقول أمامنا جهد هائل لإكتشاف وإعادة اكتشاف شخصية خصبة كالعقاد ، بما يعيد الخصب والدم المتجدد إلى عروق ثقافتها المتأزمة .

وسأكتفي هنا بمثل واحد من حياته .

كان العقاد مفكراً متسائلاً متشككاً ، حائراً . . ثم ألفيناه ، فيما يشبه التحول الفجائي ، رجلاً مؤمناً مقتنعاً واثقاً وداعية لليقين في كل ما يكتب منذ بداية « العبقريات » . وطبيعي أن يتحول الإنسان المفكر من حائر إلى مؤمن ، إلى داعية للإيمان . ولكن كيف قطع هذه المفازة الخطرة . . كيف اجتاز المسيرة الطويلة من الحيرة إلى الإيمان التي حدثنا عنها الغزالي في « المنقذ من الضلال » ، وأين هو « منقذ » العقاد ؟؟ لماذا لم يكتبه ؟ لماذا لم يحدثنا عنه ، لماذا لم يصفه لنا بإسهاب ، وهو الكاتب المسهب ؟ .

هل بإمكاننا نحن الآن ، على ضوء الوثائق الأدبية والتاريخية ، وبأسلوب البحث العلمي ، أن نعيد رسم تلك المسيرة الشائقة بين حيرة العقاد ويقينه ، وأن نتعرف بشكل حميم إلى دقائق مسارها . . وأن نكتشف كيف استقرت وعلام استقرت . . ولماذا لم يولها العقاد في فترة اليقين ما تستحقه من اهتمام ؟ وهل من اللائق بالمكفر الحر أن ينبذ معاناة شكه ويقينه عندما يصل إلى مرحلة اليقين ، ولماذا لم يتحرج حجة الإسلام الغزالي من الحديث عن تلك المعاناة في كتابه : « المنقذ من الضلال » وتجنب العقاد هذا الحديث ، وهو الذي تحدث عن كل قضية وقضيته ، وهل كان يتصور أن ذلك سيؤثر على صورته كمفكر مدافع عن الدين ؟ وإلى أي مدى كان العقاد ـ بالفعل ـ شديد الإقتناع بما يتخذ من مواقف في قضايا علم الكلام ؟

. . . وهذه الأسئلة ليست عن عباس محمود العقاد !

إنها مجرد عينة للأسئلة التي نتمنى أن يطرحها المثقفون العرب بشأن تراثهم الأدبي والفكري كله قديمه وحديثه . . على أمل أن يبدأ لدينا ما يشبه النهضة . . الحقيقية .

وإلى مزيد من الأسئلة لإختراق جدار العقم .

من ثقافة الموجات العابرة .. إلى ثقافة الأصول الفاعلة

هناك أزمة في الثقافة العربية . . . والحل لهذه الأزمة هو الخروج من ثقافة الموجات العابرة والعودة إلى ثقافة الأصول الفاعلة .

فنحن إذا أردنا أن ندخل ، بأمتنا ، عصر « تنوير » حقيقي ، يختلف عن المراحل المبتسرة والمجهضة التي تتالت منذ مطلع النهضة ، فعلينا أن نميز بين « ثقافة الأصول » و« ثقافة الموجات المؤقتة » .

فبين مرحلة وأخرى من مراحل تاريخنا الفكري والأدبي الحديث كانت تطلع علينا « موجات » مؤقتة متتالية متباينة ومتناقضة من المدارس والإتجاهات . .

في فترة موجة « الواقعية الإجتماعية » . .

في فترة تالية : موجة « الوجودية » . .

في فترة أخرى : موجة « السريالية » .

وهكذا حسبما تفيض به الثقافة الغربية من موجات نابعة من تياراتها وحاجاتها الذاتية . .

وخلال صعود كل من هذه الموجات تشهد الساحة العربية فيضاً زاخراً من الترجمات والدراسات والكتابات الفنية تصب كلها في بوتقة تلك المدرسة ـ الموجة ولا تتعداها . .

ولعل جيلنا يتذكر كيف كان اسم مكسيم غوركي ذات يوم كلمة السر في أوساط الأدب « التقدمي » . . ثم جاء اسم سارتر والبير كامو في مرحلة أخرى ثم اسم « رامبو » في مرحلة سريالية تالية . . وهكذا . .

وليس لدينا اعتراض على متابعة أوساطنا الأدبية لآخر تطورات الثقافة العالمية . ولكن ما يحدث عندنا هو أن ناشئتنا ـ لضحالة خلفيتهم الجامعية ـ ينكبون في كل مرحلة من هذه المراحل على ما تنتجه المطابع العربية من كتب حول هذه الموجة الثقافية أو تلك . . فيخرج لنا جيل كل حصيلته مبادىء الفكرة الوجودية وأدبها ، وجيل آخر كل محصوله بعض نتاج المدرسة السيريالية ؛ ولا علاقة له بالمعرفة الإنسانية وواقع العالم إلا من خلال المنظار الوجودي أو المنظار السريالي وهلم جرا . . فإن واجهته مرحلة جديدة مختلفة أصيب بالحيرة والعجز واليأس .

ولأن المطبعة العربية ، بحكم مراعاتها لمستوى الجمهور العربي ، تقدم من كل مدرسة وموجة الأسهل فالأسهل؛ فإن حصيلة أجيالنا ، حتى من الوجودية أو السريالية ، ليس الفكر الفلسفي العميق ، بل النتاج العربي المبسط المبتسر . ومن قرأ لسارتر من الشباب العرب فقد قرأ له رواياته وبعض مسرحياته ، ولكن لم يقرأ له في الأغلب كتابه الفلسفي « الوجود والعدم » على سبيل المثال . . . والأمثلة على ذلك كثيرة .

. . . وبعد كل هذه « الموجات » التي مرت علينا وانشغلنا بها ، من حقنا أن نسأل : ماذا أفدنا منها في تطورنا الفكري الحضاري العام . . وماذا بقي منها وترسخ وتأصل في أدبنا وفكرنا العربي وأصبح جزءاً منا ومن إبداعنا العربي المعاصر الذي طال انتظاره ، ولم تهل علينا أنواره . . . بعد !

والبديل عن هذه الموجات المؤقتة المتتابعة العابرة ؟؟

البديل : عصر تنوير حقيقي .

وأول مستلزمات عصور التنوير الرجوع إلى « الأصول ». أصول الثقافة الإنسانية والحضارات العالمية التي لا تفقد قيمتها مع ذهاب هذه الموجة أو تلك ، والتي لا يستغنى عنها في بلورة أية رؤية حضارية جديدة ، جادة ورصينة ثابتة وباقية لا تتعرض للإهتزاز والسقوط مع النكسات والنكبات .

والأصول هي الأصول رغم تقادم الزمن وتجدد المراحل ، هي أبداً ، هناك ، حية متجددة ، متحدية ، شائقة ، رغم إيغالها في القدم . .

الأصول هي سقراط وأفلاطون وأرسطو بالنسبة للفلسفة الاغريقية .

والأصـول هي الفارابي وابن سينـا وابن رشد وابن خلدون بـالنسبـة للفلسفـة الإسلامية .

والأصول هي ديكارت وكانط وهيغل ونيتشه بالنسبة للفلسفة الحديثة .

والأصول هي المتنبي والمعري وشكسبير وطاغور بالنسبة للأدب العالمي .

هذه هي أصول الأدب والفلسفة والفكر على سبيل المثال لا الحصر .

ومن أراد أن يفهم وجودية سارتر على حقيقتها فإن جذورها وأصولهـا ترقى إلى معاناة نيتشه . .

ومن أراد أن يفهم الصراع الإجتماعي لدى مكسيم غوركي أو حتى لدى ماركس ذاته فإن أصله هناك . . في النبع . . في ديالكتيك هيغل . . هذا هو الفرق بين ثقافة « الموجات » وثقـافة « الأصـول » . والمسألـة ليست مجرد مسـألة « تعمق » في البحث و« تبحر » في الخلفيات الفكرية لجذور الأشياء . . كلا . . إنها ليست ترفاً أكاديمياً . . إنها أكثر من ضرورة ، هذه العودة التي نطالب بها إلى « ثقافة الأصول » في وجه « ثقافة الموجات العابرة » المسطحة التي لا تترك غير ركام من الكتب الميتة على الرفوف المغبرة العقيمة للمكتبة العربية ، ولا تفيد غير دور النشر التجاري !

والأصول لا تكون العودة إليها ، ومعرفتها معرفة حميمة ، من أجل ذاتها وإنما من أجـل هضمها وغـربلتها واستخـراج شيء جديـد منها ، أصيـل كأصـالتهـا ، راسـخ كرسوخها ، فاعل كفاعليتها ، وليس عابراً مسطحاً نافلاً كالموج المترجرج .

عندما ترجم العرب أفلاطون وأرسطو خرج من بينهم الفـارابي وابن سينا وابن خلدون .

وعندما ترجم الأوروبيون ، في مطلع نهضتهم الحديثة ، ابن سينا ومعه أرسطو خرج من بينهم ديكارت وكانط وأمثالهما من القمم الفكرية . .

وعندما ترجم العرب ، في مطلع عصرهم الحديث ، ديكارت وشيئاً من كانط وهيغل وعادوا إلى ابن سينا وابن خلدون خرج من بينهم محمد عبده وشبلي شميل ولطفي السيد وطه حسين وميخائيل نعيمة . .

. . ولكن عندما ترجموا عن الوجودية والسريالية وغيرهما من الموجات ، واكتفوا بها

كموجات دون البحث عن أصولها ، وانقطعت متابعتهم الأصولية التي بدأها جيل محمد عبده ، وطورها جيل طه حسين ، فإن الحصيلة من تلك الموجات لم تكن شيئاً يذكر لا في الأفكار ولا في الرجال . وهذا لا ينطبق على المثقفين العرب الـذين يتابعـون الثقافـة الغربية فحسب .

إن التراثيين العرب يكتفون أيضاً بالفروع والهوامش والذيول من الثقافة العربية الكلاسيكية ولا يعودون إلى الأصول وإلى الشواهق . . وما أكثر كتب التراث التي يعاد طبعها هذه الأيام ولكن ما أبعدها عن تلك المنابع الأصيلة الحية التي تمثل ذروة الفكر الكلاسيكي العربي من المعتزلة إلى ابن خلدون . . .

فالحالة ـ إذن ـ واحدة ، والتقصير واحد . . المثقفون « العصريون » منحصرون في الفروع العابرة لتيار الثقافة الغربية . . من ساغان إلى ماركوز . .

والمثقفون « التراثيـون » غارقون في الهوامش والذيول . . و « الشرح » على الشرح لديوان المتنبي و « التعقيب » على « تلخيص » ألفية ابن مالك .

والهوة بينهما تتسـع لتمزق ضمـير الأمة وتخلق معسكـرين متباعـدين في حياتهـا الثقافية . . بينما لو تلاقى الجميع على مائدة الغزالي وديكارت ، وابن سينا وأفلاطون ، وابن خلدون وتوينبي ، لوجدوا الغذاء الحيوي منسجماً ومستساغاً لأنه مستمد من شجرة الحضارة الإنسانية الواحدة في أصولها المشتركة قبل أن يصيبها التفريع والتعقيد والتشرذم البعيد عن حيوية المنابع الأساسية .

وتصبح العودة إلى الأصول أكثر من ملحة على ضوء الأزمة الحياتية والحضـارية الخانقة التي تعانيها أمتنا اليوم . لا بد من الخروج من متاهة المذهبيات الأدبية والفكرية التجزيئية الضيقة إلى رحابة الأصول والثقافات الإنسانية التي أسست النهضات وأقامت الحضارات . .

كيف فكر الإغريق وعملوا في فجر حضارتهم ؟

كيف كان العرب عندما مسهم ذلك اللهب المقدس في فجر الإسلام ؟

كيف خرج الأوروبيون من جمود عصورهم الوسيطة إلى إشراقات عصر النهضة في الكشوف والإبداعات ؟

هذه الأسئلة الجذورية لا تجيب عنها ثقافة الموجات والتقليعات العابرة التي تركز اهتمامها على تفصيلات وتفريعات قد تهم حضارة متخمة مكتهلة في الغرب ولكنها لا تجدي قطعاً لإطلاق حضارة جديدة منتظرة في الشرق .

لن تفيدنا اليوم المفاضلة بين سارتر وهربرت ماركوز ولا بين غوركي وكافكا فالمشكلة أعمق وأكبر وأوسع مدى . .

الأسئلة المطلوبة أكبر من الرمزية والسريالية وأبسط من تعقيداتها . .

ـ من نحن ؟
ـ ماذا نريد ؟
ـ ما معنى الكون والتاريخ والحضارة ؟
ـ ما معنى الإنسان ؟
ـ كيف تكون النهضات الحقيقية ؟
ـ كيف تبقى الأمم حية ولا تندثر ؟
ـ ما هي مقومات بقاء الأمة ضد عوامل الهدم والتصفية ؟

ما هو أقل من هذه الأسئلة اليوم هروب وعجز وتأخر قاتل ، حتى لو تزيا مثقفونا بآخر أزياء « الدادية » وتجملوا بآخر مساحيق « البنيوية » . . أو ولوا وجوههم تجاه أجود الشروح الكلامية وأدق الملخصات النحوية والبديعية .

إن أي عصر تنوير حقيقي لا بد وأن يبدأ بطرح تلك الأسئلة الكبيرة والبسيطة .

ومسؤولية المجلات الثقافية كبيرة في هذا المجال فهي بوجودها وتتابعها المستمر بين أيدي القراء تستطيع أن تخلق مناخ التغيير المطلوب أكثر مما يستطيعه الكتاب . . وذلك بعودتها إلى دراسة الأصول وعرضها بصورة خلاقة جديدة وتركيزها على أسس الثقافة الإنسانية الثابتة بدل جريها وراء الصراعات الأدبية والفنية الطارئة في الغرب الثقافي . .

ويتطلب الأمر أيضاً ترشيد حركة الطبع والنشر . فبدل الاهتمام بنشر آلاف الكتب الفرعية والجزئية ذات الآفاق المحدودة ، يستلزم الأمر قبل كل شيء الاهتمام الشديد بنشر كتب الأصول . . أعني الكتب الكبرى التي غيرت مجرى التاريخ الإنساني في مختلف الحضارات وفي مختلف العصور . .

ثم تبقى المسؤولية الكبرى على عاتق المثقف العربي نفسه . هل يمد يده إلى أقرب كتاب على الرف من هذه الكتب الشائعة التي تمس جلد الثقافة مساً رقيقاً في فرع من فروعها أو حاشية من حواشيها ، أم يجهد النفس بالذهاب إلى مكتبة الحضارة الإنسانية ليقرأ قبل كل شيء « جمهوريـة أفلاطون » و « منقذ » الغزالي و « مقدمة ابن خلدون » و « منهج » ديكارت وديالكتيك هيغل و « دراسة » توينبي في التاريـخ ؟ . . . المثقفون والقراء العرب يشكون هذه الأيام من حالة انحطاط أدبي وفكري ؛ لماذا لا يجربون هذا التغيير في أنماط القراءة وفي نوعية ما يقرؤون ؟

ولكـل فجر حضـار حضاري لا بـد من عودة إلى الأصـول وإلى المنابـع الحيـة الكبرى .

لا تؤسَّسُ ثقافَة جَديدَة عَلى جُزئيَّاتٍ . . . وَهَوامشَ

في أزمان الأزمات الكيانية الشاملة للثقافات ، وعندما تشتد الحاجة إلى نهضة جديدة تتجاوز الأشكال القشورية الميتة للثقافة .

ليس هناك أمام مبدعي الثقافة وروادها غير طريق واحد . . .

هو طريق العودة إلى الأصول . . .

طريق العودة إلى ينابيع ومصادر التراث الفكري والأدبي في تاريخ الأمة وتاريخ الإنسانية ، وليس إلى الروافد الثانوية والتفرعات الجزئية للمذاهب الفكرية والأدبية ، وللأشكال والصيغ الفنية التي لا تعالج إلا جوانب معينة محدودة من حالات الإبداع .

إنه من المحال تأسيس ثقافة جديدة ، ونهضة جديدة على تفرعات المذاهب الفنية ، وجزئيات المدارس الأدبية والفكرية ، سواء كانت مستقاة من الخارج المعاصر أو من الداخل التاريخي . ولا بد من تخطي ثقافة الموجات (والتقليعات) المؤقتة العابرة المتلاشية كزبد البحر !

وبعبارة أدق وأصرح فإن الثقافة العربية المعاصرة في الأدب والنقد والفكر لن تتجاوز أزمتها وجمودها إذا ركزت جهدها مثلاً على مدرسة كالبنيوية ، ودخلت في تشعباتها وجزئيات عالمها المغلق المحدود ، لأن البنيوية ذاتها ما هي إلا مدرسة فرعية وتطور ، لا حق من تطورات المدارس النقدية والفكرية في الغرب . . وليست أصلاً من أصول ثقافته .

والبنيوية لها مدلولها الخاص المحدد في منحنى تطور الفكر الغربي لأنها مرحلة ،

مجرد مرحلة ، من مراحل تطوره سبقتها مدارس وستأتي بعدها مدارس تنقضها وتتجاوزها .

أما عندما نخرجها من سياقها التاريخي الطبيعي ونأتي بها كوحدة مستقلة لنطبقها على أدبنا وفكرنا فإنها تصبح كقطعة غيار تم فكها من آلتها الكبرى ، وإلحاقها بجسم آخر لا علاقة لها به ، فلا هو يقبلها ، ولا هي تجد مكانها الطبيعي في تركيبة نظامه الداخلي .

وهذا نفس ما حدث في فترة سابقة من ثقافتنا العربية المعاصرة لمحاولات الإستعانة بالمدرسة الوجودية ، أو مدرسة التحليل اللغوي ، أو النقد اللغوي في تنشيط الحركة النقدية والفكرية العربية ، وتطبيق مقولات تلك المدارس ومرئياتها ومناهجها على نماذج الإبداع العربي ، القديمة والجديدة .

وكانت النتيجة حدوث حالات مؤقتة وعابرة من التنشيط المصطنع ، كالمتسابق الذي يأخذ حبوباً منشطة ، أو كحصان السباق الذي يعطي جرعة منعشة ، لا يلبث أثرها أن يزول . .

وآخر مثال على ذلك استعانة حركة الشعر العربي الجديد أو الحر ، بالمنهج الأسطوري الميثولوجي لدى « ت . س . إليوت » وسواه من شعراء المدرسة الحديثة في الشعر الأوروبي ، فكانت النتيجة تراكم الإشارات الميثولوجية الأسطورية المستقاة من التراث الإغريقي القديم في أشعار المدرسة العربية الحديثة بشكل لم يتذوقه ولم يفهمه ولم يستسغه الذوق العربي العام لإنفصاله عن مخزونه التراثي والشعري ، وعن مكنون شعوره الجماعي ، فتم التباعد بالتدريج بين الذوق العام للأمة وبين المدرسة الشعرية الحديثة رغم ما قدمته من إسهامات في أشعار بدر شاكر السياب ، وخليل حاوي ، وصلاح عبد الصبور ، وزملائهم في هذا الإتجاه .

وأصبحنا أمام ظاهرة انفصام وانشطار تامين بين من عادوا إلى الشعر الكلاسيكي القديم ، ومن انحرفوا إلى قصيدة النثر المغلقة بمزيد من الرموز الميثولوجية الغامضة (بالنسبة للمفهوم العربي) ـ وضاعت بذلك فرصة تأسيس مدرسة شعرية جديدة تحافظ على ارتباطها بجوهر تراث الأمة الشعري من ناحية ، وتطور تكنيكها الفني والموسيقي ، الإيقاعي والعروضي ، بما يلائم روح العصر من ناحية أخرى .

ولعل أحمد شوقي ورفاقه من شعراء المدرسة النهوضية الأولى في تاريخنا الحديث ، كانوا أقرب إلى التوفيق في تجديدهم عندما اتجهوا إلى الإطلاع والإستفادة من الأصول ، وليس من الفروع أو من آخر التقليعات الأدبية في الغرب . .

فالدارس لشعر أحمد شوقي وثقافته ومؤثراته يدرك بوضوح أنه اطلع على الأدب الفرنسي ونهل منه ، من أصوله الكلاسيكية وأصوله الرومانسية . . لكنه في قصائده العربية لم يكن أسير مدرسة بعينها في الأدب الفرنسي ولم يسر وراء تقليعة جديدة ظهرت في فترة احتكاكه بالجو الأدبي بفرنسا ، كما يفعل بعض شعرائنا ونقادنا في الوقت الحاضر ، عندما يقفزون لضيق في أفقهم الفكري والثقافي على الأصول والينابيع وأمهات الكتب في الإبداع الإنساني ، ويلتصقون بالسوريالية ، أو الواقعية الإشتراكية ، أو أخيراً البنيوية . . وكأن هذه المذاهب الفرعية هي خلاصة الإبداع الإنساني . . والكلمة الأخيرة في مسيرة التجارب والمعارف الإنسانية !!

وهؤلاء الأتباع العرب الفرعيون لتلك المذاهب الغربية الفرعية لا يضرون ثقافتهم القومية فحسب ، وإنما يضرون بأنفسهم أيضاً ؟ حيث سرعان ما ينتهون كإفرازات طفيلية هامشية وينساهم تاريخ الثقافة الذي لم يحفروا فيه . أي مجرى أصيل . . كالزبد الذي يذهب جفاء .

وحتى بالنسبة لتراثنا الأدبي نفسه ، فلا بد من التعرف الحميم لأصول المصادر ولأمهات الكتب قبل فروعها .

لا بد من التعرف إلى شعراء المعلقات قبل الإنغماس في نقائض الفرزدق وجرير .

لا بد من معايشة المتنبي قبل قراءة البهاء زهير !

لا بد من الغوص في بحور الجاحظ قبل الإنبهار بأسلوب مقامات الحريري وبديع الزمان . .

ولشعرائنا الشباب نقول : لا بد من هضم امرىء القيس ، والبحتري ، وأبي تمام ، وأحمد شوقي ، وجبران . . قبل الإنغلاق في دائرة أدونيس وقصيدته النثرية . . !

فالإكتفاء بهذا الأخير هو أقرب طريق إلى الإجهاض الأدبي . كما يحدث اليوم بالنسبة لعشرات الأتباع الصغار الذين لم يستطيعوا أن يبصروا خلف قامة أدونيس

القامات السامقة لأبي الطيب المتنبي ، وأبي العلاء المعري ، وأحمد شوقي ، وخليل مطران ، وجبران ونعيمة وبدر شاكر السياب وخليل حاوي .

غير أن المطالبة بالعودة إلى الأصول ، والينابيع ، والمصادر الكبرى الرئيسة ، وأمهات الكتب ، في التراث العربي والإنساني ، يتطلب حركة نشر نشطة لهذه الأعمال الكبرى ، وترجمة لغير المترجم منها ، وتحقيق لغير المحقق منها . .

فمن ينشر ؟

من يترجم . . من يحقق . . من يشرح . . ومن يقرأ ؟

نعم . . من له الجلد والصبر على أن يقرأ ؟!

ثم من يجرؤ على المطالبة بهذا كله في عصر مسلسل « دلس » التلفزيوني ؟!!!

في البدء كان الاختراق التربوي

تعرض عالمنا العربي ـ الإسلامي مع بدايات العصر الحديث إلى ثلاثة أنواع من الغارات .

النوع الأول تمثل في الهجوم السياسي ـ العسكري وما صحبه من سيطرة اقتصادية واحتكار تجاري .

النوع الثاني تمثل في الحملة طويلة الأمد لجهود المبشرين الغربيين الذين جاؤوا بعد الجيوش الغازية أو مهدوا لقدومها بنشر دعواتهم .

أما النوع الثالث فتمثل في تبني العرب والمسلمين أنفسهم ـ دولاً ومجتمعات ومؤسسات ـ لنظم التربية والتعليم الغربية تحت ما عرف بـاتجاه التعليم العصري . . وذلك بتأثير مباشر أو غير مباشر للوجود الغربي في أراضيهم .

ونحن لو تأملنا في هذه الأنواع الثلاثة من الغارات ، لنقرر أيها كانت الأشد وبالاً علينا ، والأكثر خطراً ، فما ترانا واجدين ؟

وتحديداً : من خلال أية غارة استطاع الغرب تحقيق اختراقه التاريخي ، وفتح ثغرته الكبرى في الجدار العربي الإسلامي ؟!

لقد كانت الغارة السياسية ـ الحربية شديدة الوطأة في البداية ، لكنها ظلت في عيون العرب والمسلمين بمثابة وجود أجنبي مكشوف وغير مقبول ، ولا بد أن يقتلعوه من أرضهم، طال الزمن أم قصر . . وهذا ما حدث بالفعل عندما استطاعت مصر العربية

إجلاء الجيش البريطاني عن أراضيها ، واستطاعت الجزائر بثورتها العربية إجبار فرنسا على الإنسحاب . والأمثلة في هذا المجال كثيرة .

أما بالنسبة للنوع الثاني ، أي جهد المبشرين والحملات التبشيرية ، فقد ظل هذا الجهد عملاً مشبوهاً ومرفوضاً من الجماهير العربية المسلمة . وهو أكثر المشاريع الغربية فشلاً وإخفاقاً في دار الإسلام ، لأن الإسلام ، حتى في عصر تخلف أهله ، ظل تلك العقيدة الشامخة الراسخة الأبية على الزحزحة والمستعصية على الإختراق . وكان بإمكان المبشرين الغربيين التأثير في مناطق وثنية بدائية من العالم ، أما بالنسبة للإسلام الذي هو أكثر شمولية وإيجابية وفعالية من ديانة المبشرين أنفسهم ، فكانت المحاولة محكومة بحتمية الإخفاق .

غير أن أهل الفشل في التبشير ، استفادوا من تجربتهم هنا ، ليحولوها إلى شيء آخر . . وأخطر . . وأبعد أثراً ، وأكثر إيغالاً في الحذر والتستر والحيطة ، بل أنجح في التظاهر بالرغبة في خدمة المجتمعات المسلمة وتطويرها وترقيتها . . ومن هنا بدأت ـ ونجحت ـ للأسف الغارة الثالثة على العالم العربي ـ الإسلامي .

وكانت غارة التستر بشعارات التعليم العصري والمدارس الحديثة ، والتربية الجديدة .

ولا بد أن أبادر هنا إلى القول أنه لا يوجد عربي مسلم مخلص يقف ضد تعلم الجوهر الحقيقي في الحضارة الحديثة واستيعابه من اكتشافات ومخترعات وعلوم نافعة وكل جديد مفيد يتفق مع جوهر عقيدتنا السمحة .

ولكن الذي حدث بالنسبة لحملة « التعليم العصري » في العالم الإسلامي أنها لم تبدأ البداية الصحيحة ، ولم تتخذ شكل القرار الذاتي الحضاري المستقل والنابع من إرادة عربية مسلمة حرة ، ومن تخطيط وطني وقومي وديني يمتلك الرؤية والوعي ويعرف مواقع إقدامه .

لقد بدأ ما سمي بالتعليم العصري على أنقاض نظام التعليم الأهلي الذي كان سائداً في العالم الإسلامي ، ولم يأت انبثاقاً منه وتطويراً له ، كما كان يجب أن يبدأ ويكون . . وكما حدث في الغرب ذاته في مطالع نهضته .

ثم ان هذا الوضع ـ وضع الثنائية بين تعليم عصري علماني الصبغة ، وتعليم أهلي ديني الطابع ـ خلق انفصاماً وازدواجية ، بل وحالة شيزوفرينية ثقافية وكيانية ما زلنا نعاني منها حتى الآن وتمثل أخطر مظاهر البلبلة والضياع والشلل في وضعنا العالم بين تيارين تقوم بينهما علاقة غير صحية على الإطلاق وهما تيار المتعلمين تعليماً عصرياً ضعيف الصلة بالتراث ، وبين تيار المتعلمين تعليماً تراثياً قلق الصلة بالعصر .

عند هذا « المفصل » الحساس من عقلنا وروحنا حدث الاختراق الأكبر . وعند هذا المفصل يجب أن يأتي الرد المنتظر والمسؤولية ليست التربويين العرب وحدهم . إنها مسؤوليتنا جميعاً والحديث يطول .

حتمية الرؤية الشاملة

بعد أن يقال كل شيء . ويحلل كل شيء . ويبكى على كل شيء في الأزمات والمصائب العربية .

سيبقى أمر واحد من ذلك النوع الذي قيل عنه (لا بد مما ليس منه بد) .

وهذا الأمر ـ بإيجاز شديد ـ هو مبادرة نحو أنفسنا . مبادرة من الذات للذات لعمق الذات .

مبادرة شعارها ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ .

ففي التحليل النهائي المشكلة الكبرى في المنطقة العربية هي مشكلة العرب مع أنفسهم .

إنها المشكلة العربية ـ العربية .

هي أم المشاكل ومسألة المسائل .

ولا أعني بذلك هذه الخلافات العربية المستشرية على ما لها من خطورة .

فهذه الخلافات هي أعراض وأورام لمرض داخلي في الجسم العربي يمس وجوده الحضاري والإجتماعي والفكري والنفسي ككل .

وما لم يبادر العرب . في مبادرة حضارية كبرى نحو الداخل . نحو العمق . نحو الذات العربية في الصميم . فإنهم سيبقون غارقين في هذه الأزمات وأمثالها .

وربما وجدوا على المدى القصير حلولاً وقتية لبعض الأزمات وربما ساعدهم الزمن أو الحظ على الخروج من بعضها بشكل أو بآخر . . وربما تعطفت عليهم القوى الكبرى . غربية أو شرقية ، ببعض المخارج .

لكن هذا كله سيبقى نوعاً من المسكنات والمهدئات وليس بإمكان المرء أن يعتمد على تناول حبوب الأسبرين إذا كان يعاني آلاماً مبرحة ودائمة في كل أعضاء الجسم والرأس والقلب .

والمبادرة الحضارية المنشودة نحو الذات أحوج ما تكون إلى رؤية شاملة . . رؤية تتخطى الجزئيات والمجالات الجانبية لتتناول الوجود العربي في كليته وشموليته فكرياً واجتماعياً ، وروحياً ومادياً ، نفسياً واقتصادياً ، كونياً وتاريخياً ، فردياً وجماعياً .

لقد جربنا ـ منذ بداية النهضة في القرن التاسع عشر حتى الآن ـ مختلف الحلول الجزئية . . ولكنها لم تقدم لنا الإنقاذ .

تصور مفكرونا الأوائل أن كلمة السر تكمن في (التربية) . . في الحل التربوي . . في النهضة التربوية . . وكان هذا تصوراً جميلاً وعظيماً . . فهل أجمل من تربية الأمة تربية سليمة مستنيرة ؟

ولكن كيف كان من الممكن المضي في تحقيق الحل التربوي ومجتمعاتنا كانت تعاني الفقر والمشكلات الإجتماعية من ناحية وتعاني الاضطراب وعدم الإستقرار من ناحية أخرى وتعاني الاحتلال الأجنبي والعدوان الخارجي من ناحية ثالثة وتعاني البلبلة الفكرية من ناحية رابعة .

كان الحل التربوي بمثابة وضع قطعة خشب جميلة وصقيلة في جانب واحد محدود من سفينة كبيرة مبحرة في جو عاصف . وجوانبها الأخرى تعاني من التشقق والثقوب .

وهكذا بينما كانت الأمة العربية ماضية في الحل التربوي ، تنشيء المدارس وتبعث البعوث . جاءها الماء المندفع من الجانب الإجتماعي ومتغيراته الكاسحة ، فاختل توازن السفينة ، وضاعت تلك القطعة الخشبية الجميلة الصقيلة التي سهر على تركيبها رجال التربية . في غمرة المشكلات الاجتماعية منذ منتصف هذا القرن . وضاع الجيل الذي تربى في المدارس والمعاهد والجامعات في خضم هذه المشكلات الاجتماعية التي كانت أكبر

من كل النظريات والمعارف التي تعلمها على مقاعد الدرس .

ومن هذه التجربة التربوية المجهضة . انتقل العرب إلى تجربـة (الحل القـومي السياسي) .

وكان هذا الحل على أهميته حلاً جزئياً أيضاً لأنه لم يستنـد إلى مضمون فلسفي وتصور شمولي ورؤية عملية مبرمجة لمشكلات الاجتماع والاقتصاد . . والتربية التي كان منتظراً منها أن تصلح السياسة ومختلف جوانب الحياة ، فأصبحت تابعاً للسياسة وضحية من ضحاياها .

وفي هذه الفترة أو المرحلة تصور العرب أن كلمة السر في التغيير السياسي ، وجاء هـذا التغيـير متـلاحقـاً لاهثـاً . . ولكن لم يـأت معـه شيء إلا المـزيـد من الإحبـاط والاضطراب .

ولحق الحل القومي السياسي بالحل التربوي الذي سبقه ، ودخل الاثنان في ذاكرة تاريخنا الحديث كتجارب مجهضة تبعث الأسى أكثر مما تبعث الأمل ، وتحفز إلى العمل .

وأمام اشتداد التحـدي الإسرائيلي منـذ حرب حـزيران ١٩٦٧ ظهـرت نظريـة (الكفاح المسلح) وظهر نوع من تقديس البندقية كحل وحيد للهزيمة وأخذت تظهـر النظريات العديدة المتضاربة في هـذا المجال دون أن تنجـح في وضع شعـار (الكفاح المسلح) ضد العدو في إطار نظرية استراتيجية وفلسفية وأخلاقية وقومية أوسع . تكون هادياً ومرشداً لذلك الكفاح ، وضابطاً يضبط اندفاعات البنـدقية كي لا تتحـول إلى صراعات جانبية وترتد إلى تدمير الذات بدل تدمير العدو في شكل اغتيالات ثأرية متبادلـة وسيارات مفخخة الخ .

والآن نقف ونتساءل ماذا بعد ، وأي حل ؟ نعود إلى الحل التربوي الذي راود روادنا في بدء النهضة ؟ أم إلى الحل الليبرالي القائم على اقتباس الديمقراطية الغربية ؟ أم الحل القومي السياسي ، أم الحل الاجتماعي ، أم العسكري ، أم نمضي في الحل الإنمائي دون أن نلتفت للمخاطر والتحديات التي أخذت تتجمع حول طريقه ؟

يرى بعض الدارسين الأجانب للعقل العربي أنه عقل يميل إلى الاهتمام بالجزئيات أكثر مما يهتم بالكليات والتصورات العامة .

ودون أن نأخذ بهذه النظرية ، فإن الفكر العربي الحديث ـ على الأقل ـ كان فكراً جزئياً كما لاحظنا من هذا العرض التاريخي السريع والموجز لنوعية الأفكار والحلول الإصلاحية التي طرحها هذا الفكر لحل الإشكالية العربية الحضارية .

إن الإشكالية عامة ، وإن الأزمة شاملة .

ولا بد من معالجتها بحل شامل ينفذ إلى مختلف جوانب الحياة ، والإنسان والوجود والتاريخ والمجتمع والاقتصاد .

في أزمان الانعطافات التاريخية الحاسمة لا يمكن أن ينعطف قطاع ، أو جزء من حياة الأمة وتبقى القطاعات والأجزاء الأخرى تراوح مكانها .

تصوروا أن شاحنة ضخمة تنعطف بعجلة أو اثنتين وتبقى العجلات والأجزاء الأخرى في مكانها لا تتحرك كيف ستسير هذه الشاحنة ؟ وإلى أين ستصل ؟

ألن تنقلب بهذا التحرك الجزئي وتتبعثر إلى أجزاء ، ونحن العرب ، لسنا غرباء عن الحل الحضاري الشامل الذي ينفذ برؤيته الشمولية إلى مختلف جوانب الحياة ، فيصلحها جميعها بتوازن واتساق دون تجزيئية ودون انفصام .

لقد كان الحل الإسلامي من أبرز الحلول الحضارية الشاملة في تاريخ البشرية ، وهذا هو سر انتشاره بين مختلف الشعوب والأمم وبقائه حياً موحياً عبر العصور ، حتى بعد أن ضعفت القوى السياسية والحربية التي تقف وراءه .

والحل الحضاري الإسلامي لم يترك كبيرة ولا صغيرة . . إلا أحصاها .

وهذا ما قصدناه بالحل الشمولي الذي تحتاج إليه المعضلة العربية اليوم .

لقد عالج الإسلام مشكلة الإنسان الروحية والكونية . بعقيدة إلهية توحيدية هي حجر الأساس لرؤيته الشاملة ، وعالج مشكلة الإنسان الأخلاقية ومشكلته الاجتماعية . . ومشكلته الاقتصادية والسياسية والتشريعية . . بل والأدبية والفنية .

وهو لهذا الغنى والتنوع والشمول ، يحمل لكل عصر استجابة حضارية معينة مستمدة من ثوابته . ومتوافقة مع متغيرات الزمن التي أعطاها الإسلام دورها في التطور

ولم ينكر عليها ما تأتي به من إغناء لتجربة الإنسان على هذه الأرض .

ومن منطلق هذه الحقيقة ، نستطيع أن نرد على أولئك الباحثين الأجانب الذين يصفون العقل العربي بالتجزيئية . فتقول لهم أن العقل العربي السليم الذي تربى في ظل رؤية الإسلام الشمولية للحياة والكون والإنسان لا يمكن إلا أن يكون شمولياً . ولا بد أنه سيتجاوز هذه التجزيئية التي وقع فيها تفكيره الحديث ، ليعود إلى شموليته التي غرسها فيه الإسلام .

والذين يتكلمون عن إحياء التراث . مطلوب منهم قبل كل شيء أن يستمدوا هذا المنهج الشمولي في الرؤية الإسلامية ليطبقوه على مشكلاتنا الراهنة .

فما أحوج هذه المشكلات المتداخلة المتشابكة لرؤية شمولية تضعها على طريق العلاج الشامل . فالحل الشامل .

الذين يريدون إنقاذ إنساننا تربوياً عليهم أن يتذكروا ثقل وعبء المشكلات الاجتماعية والاقتصادية فالذي يعاني الفقر في بيته ، والفوضى في منطقته ، والتسيب في شارعه لن يستطيع أن يجلس في مدرسته ناعم البال هادىء الفكر يستوعب النظريات والمعارف القادمة من مكان بعيد ومجتمعات غريبة .

والذين يريدون دفعه لمجابهة العدو عسكرياً عليهم أن يتأكدوا أولاً من تعبئته الروحية وحصانته الأخلاقية . ووعيه السياسي ، فالإنسان لا يموت من أجل الموت وإنما في سبيل عقيدة وقيم ، والإسلام قبل أن يدعو إلى الجهاد دعا إلى التوحيد والإيمان وفضائل الأخلاق والتراص والتكافل الإجتماعي .

والذين يريدون تنميته اقتصادياً وصناعياً لا بد أن يبحثوا أولاً في تنميته الروحية والإنسانية والفكرية فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان .

وهذا لا يعني أن أهل الاختصاص ، كل في مجاله ، لا دور لهم ، فهذا العصر يفرض الاختصاص في مختلف المجالات .

ولكن المطلوب ، بعد أن يؤدي أهل الاختصاص دورهم في مجالاتهم المختلفة ، أن يكون هناك مفكرون شموليون قادرون على استيعاب نتائج البحوث الإختصاصية وصبها

في بوتقة شمولية نظرية وعملية ، تكون هادياً لحركة المجتمع ككل ، ومسيرة الأمة مجتمعة .

وهذا ما يحتم على مؤسسات البحث العلمي على اختلاف أنواعها ضرورة توفير التفرغ الفكري لعدد من المثقفين القادرين على طرح مثل هذه الرؤية الشمولية .

فبهذا النوع من الكشوف الفكرية النافذة والشاملة . . تبدأ العصور الجديدة في التاريخ . .

فمن يخرج من كل هذه الجزئيات والتفاصيل الأليمة المحيطة بالأمة في وضعها الراهن ، ويقف بها على قمة جبل شاهق ، ليقول لها : انظري . من هنا نبدأ هذا هو طريق الحياة الرحبة الواسعة بكل آفاقها الفسيحة .

ألا نحتاج لمثل هذا الهواء الطلق المنعش ؟

في غِياب الرُّؤيَة الشامِلة :

الجَدَلُ في الفُروع .. سَفسَطةٌ !

في عالمنا العربي ، على صعيد الحوار العام في الصحف والندوات ومجالات تبادل الرأي . .

أحياناً تثور الثائرة حول حقوق المرأة ودورها . .

أحياناً تدور المجادلات حول التنمية وضرورتها وسلمها وإيجابها . .

أحياناً يتركز الجدل حول إصلاح المدارس ونظام التربية . .

تارة أخرى يكون الموضوع المفضل : الديمقراطية باعتبارها الغاية المثلى . . وهكذا . .

إن تفكيرنا ـ حسب الظروف والمؤثرات ـ ينتقل من موضوع جزئي إلى آخر . . وعندما يعالج موضوعاً بعينه فإنه يركز عليه منفصلاً عن الموضوعات الأخرى . وكأنه المشكلة الوحيدة التي نعانيها .

عندما نتجادل حول حقوق المرأة ننسى الرجل والتربية والتنمية والقوانين . .

عندما نتجادل حول التنمية . . ننسى مسألة المرأة تماماً ، وننسى معها التربية والموضوعات الاجتماعية والفكرية الأخرى . .

وقس على ذلك . .

بعد كل مؤتمر أو تجمع نسائي عربي ينقسم الناس إلى مؤيدين ومستنكرين ، وتثور ثائرة الجدل لتحجب كل جوانب الصورة الأخرى . .

ولكن ما فائدة هذه المناظرات حول حقوق المرأة ، أو دور المرأة ، أو مشكلة

المرأة . . إذا لم يكن هناك تصور شامل لإصلاح المجتمع نستمد منه المعايير والمقاييس لتقرير دور المرأة ؟

أليس من الضروري أن نتفق قبل كل شيء على مثل ذلك التصور الفكري الشامل ، قبل أن نتجادل في موضوع المرأة ؟

أليست المرأة إنساناً ؟

إذن ما موقفنا من الإنسان أولاً ؟

أليست المرأة كائناً اجتماعياً ؟

إذن ما هي نظرتنا إلى المجتمع ؟

ثم هل يمكن أن نقرر حقوق المرأة ، قبل الإتفاق على حقوق الرجل ، أو حقوق الفرد في المجتمع وواجباته ، قبل أن يكون رجلاً أو امرأة ؟

على صعيد آخر ، يعلن المصلحون أن التربية هي الأساس ، وأن المدرسة هي اللبنة الأولى في أي إصلاح . . وهي نظرة وجيهة إلى حد كبير . . ولكن لضمان نجاحها في الواقع العملي ، أليس من المنطقي أن نأخذ جدياً في الاعتبار أبعاد الصورة الاجتماعية الشاملة ؟ أليست المدرسة خلية اجتماعية ؟

هل يمكن إصلاح المدرسة إذا كان المجتمع ككل يفتقد التوجه الإصلاحي ، أو وضوح الرؤية بشأن مستقبله ككل ؟

هل يمكن ، في التحليل النهائي ، أن تقوم مدرسة صالحة في مجتمع يهدر ما تحاوله المدرسة من إصلاح ؟ ويقف موقف اللامبالاة ، أو ربما المناوأة ، لما تخرجه من عناصر صالحة ؟

وذلك مثلما حدث في مجتمعات عربية كانت رائدة تربوياً ، ومتأزمة اجتماعياً ، فابتلعت تأزمات المجتمع وانفلاتاته معظم ما قدمته المدرسة من ثمر جيد .

ولننظر إلى كبار الاختصاصيين العرب المغتربين في الخارج والذين أنفقت عليهم مجتمعاتهم العربية دم قلبها . . ماذا حدث لهم بعد التخرج في المدرسة ؟

ولماذا لم يستوعبهم مجتمعهم الذي هو بأشد الحاجة إليهم وتركهم يذهبون جزءاً من

نزيف الأدمغة لصالح القوى المتقدمة الأجنبية ؟

إذن مع أي طرح لمفهوم « تربية » لا بد من طرح فهوم « مجتمع » بمعناه الشمولي حتى لا يكون الجهد التربوي حراثة في البحر .

أحياناً أخرى ، يصب الناس جام غضبهم على أهل الإعلام ويتهمونهم بالتقصير والعجز !

ولكن أليس الإعلام تعبيراً عن فلسفة عامة وسياسة عامة للمجتمع والدولة ؟

هل يستطيع الإعلام أن يقدم بأمانة إعلاماً جيداً إذا كان لا يملك تصوراً شاملاً لما يجب أن يقدمه ؟

ألا نضع الإعلامي في موقف لا يحسد عليه عندما نطلب منه أن يقدم إعلاماً جيداً عن مجتمع لا يعرف ما يريد ؟

لقد توفرت لكثير من البلاد العربية ، بل لكلها بما في ذلك الفقيرة منها ، أفضل المحطات التلفزيونية .

ولكن كيف ملأنا برامجها ؟

ما المحتوى الحياتي الذي قدمناه لملء الشاشات الأنيقة الملونة التي استوردناها من الغرب ؟

تلك هي المسألة . .

عندما نشرت الأديبة والشاعرة العربية نازك الملائكة كتابها « التجزيئية في المجتمع العربي » تصور البعض أنها كانت تبالغ فيما ذهبت إليه في تصور هذه الظاهرة . .

تقول نازك : « من التقلقل الفكري العام تنشأ الظاهرة الكبرى التي تتغلغل في حياتنا كلها ، وهي الظاهرة التي نختار أن نسميها بالتجزيئية ، ونقصد بها جنوحنا إلى عزل الظواهر عن بعضها ودراستها مفصولة ، وكأننا نفترض أن حياتنا تتكون من مجموعة من المجالات المتضاربة التي اجتمعت مصادفة في خليط ، فنحن قد اعتدنا أن نلتقط من كل مستوى من مستويات الفكر نقطة نسلط عليها الضوء وندرسها معزولة عن سائر النقاط ، فبدلاً من أن ندرس مشكلاتنا باعتبارها محصلة لمختلف القوى نعمل على عزل

هذه القوى عزلاً قاطعاً فتتناول اللغة وكأنها عنصر مفصول عن الدين ، ونرى للسياسة كياناً منفصلاً عن قضايا الفن ، ويخيل إلينا أن العلوم دائرة معارضة لدائرة الآداب ، وتلوح لنا الشؤون الإقتصادية بعيدة عن شؤون الجمال والعواطف ، وهكذا تنتهي بنا كل دراسة إلى زاوية ضيقة نصدر منها أحكاماً مصطنعة تزيدنا حيرة وارتباكاً » .

والواقع أن هذه « التجزيئية » التي تشير إليها الكاتبة العربية تتكشف مع تجارب العمل والفكر في العالم العربي عن مظاهر أوسع وأخطر مما يتبادر للذهن لأول وهلة .

فلم تعد التجزيئية تقتصر على عزل الموضوعات المذكورة عن بعضهـا في تصور سبيل الإصلاح .

فمن التجزيئية أيضاً أن ننسب كل مشاكلنا المتراكمة والمتشابكة إلى عامل واحد بعينه كأن نقول : إنه الإستعمار ، أو إسرائيل ، أو النفط ، أو العسكر ، أو ما إلى ذلك من أسباب يأخذ كل طرف منا بواحد منها ، ويجادل الطرف الآخر بشأنه دون النظر إلى مجمل العوامل الموضوعية المترابطة .

ومن أخطر التجزيئيات في الواقع العملي هذه النزعات نحو التشرذم إلى أقليات وطوائف وكيانات انعزالية هزيلة تتناحر فيما بينها إلى ما لا نهاية .

وسواء كان الفكر يأتي قبل الواقع ، كما تقول المدرسة المثالية ، أو كان الـواقع يصوغ طبيعة الفكر ونوعيته ، كما تقول المدرسة الواقعية ، فإننا لكوننا عرباً نعاني من هذه التجزيئية فكراً وواقعاً على حد سواء وفي مجالات متعددة من حياتنا .

وإذا كان الواقع المتشابك يتطلب وقتاً طويلاً ليعود إلى المسار السليم ، فعلينا أن نبدأ بالفكر نعيد إليه الشمولية والترابط فيما نتخذ لأنفسنا من مناهج ومنطلقات وخطط عمل ، فقد انطلقت المجتمعات المتقدمة من موقف حضاري شامل في بداية نهضاتها شمل بتناسق وترابط منطقي متكامل مجالات المجتمع والتربية والاقتصاد والسياسة والفن والعلم ، فحياة الأمم في مسيرة التاريخ كالسفينة الضخمة في مهب الريح . . وعندما تتسرب مياه البحر إلى السفينة من عدة مواضع لا يكفي أن نمسك بموضع بعينه ونسده بخشب صقيل ، بينما الثقوب الأخرى ما زالت تتسع . . إن طاقم السفينة يجب أن يعمل بتناسق شامل مع غرفة القيادة لسد جميع الثغرات .

ولماذا نذهب بعيداً . . أليس الإسلام في حقيقته الأصيلة موقفاً شاملاً من الكون والمجتمع والإنسان ، قبل أن يكون موقفاً من المدرسة أو المرأة أو المال ؟

لا تتماسك المجتمعات ، إلا بمواقف شاملة جامعة . . وذلك ليس ترفاً بل حاجة ملحة . . فمن نحن ومن نكون .

لِمَاذَا استوعبُوا وَلَمْ نَسْتَوعِبْ ؟ مَعْرَكَةُ الـذَّاتِ . .
شَرطٌ لمعـركةِ الحضارةِ

عندما أقبل العرب قديماً على علوم الأمم وعطاء الحضارات كانوا في حالة ثقة تامة بالنفس ، وأخذوا من موقع القوة . . كانت عواصمهم تمثل مراكز اتخاذ القرار ، وتوجيه الأحداث في العالم القديم . . وكانت جيوشهم تصل إلى ما وراء المدن التي يقتبسون منها العلوم والمعارف . . وكان خلفاؤهم الذين يرسلون القوافل لشراء الكتب وجلب المترجمين ، يستطيعون أن ينظروا للسحابة العابرة في أجوائهم ويقولوا لها : أمطري حيث شئت !

الذين يستغربون اليوم كيف تجرأ أولئك العرب المسلمون قبل عشرة قرون على استيعاب أفكار أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، وكيف تجاوزا علوم الهنود والفرس والصينيين ، وكيف استحدثوا الجبر ، وأبدعوا في الأرقام والحساب ، وتأملوا كروية الأرض وحركة الأفلاك . . وكيف خرج من بينهم ابن حيان وابن الهيثم وابن رشد وابن خلدون ، والكندي الذي قال : « إن طالب الحق يشرفه طلب الحق أنى وجده . . وأنه لا أشرف من الحق وطالبه » .

الذين يستغربون اليوم من ذلك كله ، ثم يتعجبون لتردد العرب المسلمين المعاصرين في طلب مقتضيات التقدم الحقيقي ، ويندهشون لتأزمهم أمام الحضارة الحديثة وهم أبناء أولئك القوم وورثتهم . . هؤلاء عليهم أن يتذكروا أن العرب الأوائل أقبلوا على حضارات الأمم من موقع القوة والثقة بالذات . . وأن العرب المعاصرين يقبلون على حضارات الأمم الحديثة وهم في موقع الضعف وعدم الثقة بالنفس . . وأن

هذه المفارقة الأساسية تلخص بإيجاز أهم جوانب المعضلة العربية المعاصرة من قضية الحضارة .

كان العرب الأوائل يأخذون معطيات الحضارات وجيوشهم تحتل بلاد تلك الحضارات .

أما العرب المعاصرون فهم ـ كما نرى ـ تصدمهم تيارات الحضارات وجيوشها تحيط بهم ، وتهددهم ،وتحتلهم فلا يستطيعون لها رداً . . لذلك تراهم يعوضون مقاومة بمقاومة خاطئة . فبدل أن يقاوموا القوة المحتلة وسياستها . . تراهم يقاومون ما يرتبط بها من عناصر التفوق الحضاري . . ظناً منهم أنهم بذلك يردون شيئاً من تيارات العدو المحتل . . والعدو المحتل يريدهم أن يفعلوا ذلك . . يريدهم أن ينصرفوا عن مقاومته في الميدان السياسي العسكري ليقاوموه في الميدان الحضاري فيبقوا هكذا إلى ما لا نهاية ، بلا عناصر القوة الحضارية والمنعة الحضارية والتفوق الحضاري . . وإلا فلماذا اشترطت أمريكا وروسيا ـ معاً ـ على مصر تصفية مصانعها المتقدمة بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ ؟ . . ولماذا سارعت إسرائيل لضرب المفاعل النووي العراقي وهو ما يزال خلية علمية في المهد ؟

وبقدر ما ضغطوا على مصر لتصفية مصانعها وصناعاتها المتقدمة ، بقدر ما شجعوها وأغروها بصلح كامب ديفيد مع العدو الإسرائيلي !

لماذا الضغط في ناحية العلم والحضارة . . والتشجيع في ناحية مسالمة العدو ومصالحته ؟ ألا يؤكد ذلك أنهم يريدوننا أن نصالحهم عسكرياً وسياسياً ، وأن نظل بعيدين عن امتلاك عناصر القوة الحضارية التي في أيديهم ؟ إنهم يرحبون أن نمد أيدينا لهم في ميدان المصالحة السياسية ـ العسكرية الذليلة . . أما عندما نمد أيدينا لإمتلاك زمام القوة الحضارية فإنهم لا يترددون إطلاقاً في قطع أيدينا الممتدة نحوهم لهذا الغرض . . وهم سيفعلون ذلك في كل محاولة نبذلها منذ أن قطعوا يد محمد علي الكبير عندما حاول بناء مصر المتقدمة المستقلة بعلومها وصناعاتها . . إلى أن أرسلوا طائراتهم لضرب المفاعل النووي العراقي . . وعلينا أن نتيقن منذ الآن أنهم سيضربون أية نهضة علمية حضارية مصرية حتى لو تمت في إطار صلح كامب ديفيد . . وأنهم يراقبون كل تحرك حضاري عربي من المغرب إلى الكويت ومن تونس إلى اليمن . . وأنهم سيضربون أية خلية

حضارية مهما كانت صغيرة إذا اشتموا في خميرتها رائحة النهوض الحقيقي الذي يتجاوز الخط الأحمر الموضوع لنا على شاشة الكمبيوتر هناك في تل أبيب أو موسكو أو واشنطن . . أو لندن أو باريس . . خاصة إذا ظلوا متيقنين أننا لا نملك وسائل الرد ووسائل الحماية والتحصين لما نبنيه من خمائر حضارية . . وخلايا حضارية جديدة . . لذلك فإن معركة الذات هي الوجه الآخر لمعركة الحضارة .

يجب أن نكون في موقع قوة . . وموقع ثقة لنستوعب تقدم العصر بالشكل السليم وبالشكل الصحي . . وإذا بقينا في موقع الضعف الحالي فلن نقدر على هضم الحضارة لأن المعدة المريضة لا تستطيع هضم الغذاء القوي . . ولأن الجسم العليل لا يستوعب المقويات الحيوية . . ولأن النفس غير الواثقة تخاف حتى من ظلال الأشياء . . فكيف إذا كانت هذه الأشياء هي أشياء الحضارة الحديثة العاتية الغازية التي جرفت وتجرف أمامها أقوى الأسوار والحواجز ؟

قديماً قيل : اعرف نفسك أولاً ، علينا أن نقول اليوم كعرب : حصن نفسك أولاً . . ثم واجه الآخرين . . الأقوياء . أي إن كسب معركة الذات شرط لا بد منه لكسب معركة الحضارة ، وهذا ما عناه الرسول الأعظم ، عليه الصلاة والسلام ، عندما نبهنا إلى أن الجهاد الأكبر ، جهاد النفس ، وبناءها وتحصينها وتقويتها ، يحتل المحل الأرفع بين أنواع الجهاد الأخرى ، على ما لها كلها من قداسة .

.. ولماذا هضموا .. ولم نهضم ؟

عندما بدأ الغرب نهضته الحديثة قبل خمسة قرون أخذ يستوعب الأفكار الجديدة على مهل ، ويهضمها بالتدريج واحدة بعد الأخرى ، وعلى مراحل متباعدة ، دون أن يضطر إلى مواجهتها كلها دفعة واحدة ، في « صدمة حضارية » تخلخل كيانه وتشوش عقله الجماعي .

ذلك أن الغرب كان هو المبدع لتلك الأفكار . ولـدها حسب حـاجته إليهـا ، وحسبما يبلغه من تطور ، دون أن يفرضها عليه أحد من الخارج .

وكانت تلك الأفكار ـ والفلسفات والأيدولوجيات ـ تتوالد بشكل منطقي وطبيعي من رحم التجربة الحضارية الغربية . . كثمار طبيعية لها ، أو كبذور أصيلة في دوحتها ، فتأتي سائغة الطعم لمذاق الشعوب الغربية ، منسجمة مع خطوط وألوان اللوحة الكبرى لمشهد الحضارة الغربية .

بدأت « الفكرة القومية » في التبلور أولاً لعهـود طويلة . وتشكلت المجتمعـات الغربية حسب معاييرها ، واتخذت بوتقتها ، واستقرت عليها .

ثم جاءت « الفكرة الاجتماعية » من اشـتراكية أو مـاركسية بعـد ذلك بـزمن ، والمجتمعات القومية الأوروبية متبلورة ، فأقبلت على هذه الفكرة الجديدة تأخذ منها ما يلائمها حسب تكوينها القومي وظروفها التاريخية دون أن تكون الفكرة الاجتماعية نقضاً للفكـرة القوميـة . . ودون أن تضطر المجتمعـات الأوروبية إلى الاختيـار القاطـع بين « القومية » و « الأممية » ، أو التمزق والانشطار بينهما . . .

ثم جاءت « الفكرة العلمانية » والمجتمعات الغربية على درجة من النضج الفكري والتفهم العقلاني للدين جعلها قادرة على التمييز بين مجال الاجتهاد الإنساني ومجال التسليم الديني « أي بين المجال القابل للتغيير والتبديل حسب تطور الإنسان وظروفه وعقليته ، وبين المجال الثابت فيما يختص بجوهر الإيمان وأسس العقيدة » .

وهكذا استوعب الغرب العلمنة دون أن يصبح فاقد الإيمان ، أو نابذاً لتراثه الروحي .

وصحيح أن هذه التطورات الفكرية صحبها اختلاف وصراع . . ولكن هذا الصراع اتخذ ديالكتيكا منطقياً ، ولم يتخذ شكل الفوضى الفكرية أو التشوش العقلي أو الحلقات المفرغة التي لا تؤدي إلى نتيجة حاسمة وواضحة ومفيدة .

فأبرز ما يتميز به تاريخ التطور في الغرب أن كل حلقة من تطوره تنتهي بنتائج وانجازات حضارية ثابتة تدخل في صلب التجربة الحضارية وتمهد الطريق إلى منجزات أخرى تنطلق منها ، ولكن تتخطاها وتتجاوزها .

أما في العالم العربي ، فإن النهضة الحديثة بدأت بشكل مفاجىء واضطراري ، فكانت كالجمرة التي تصيب جسماً بارداً جمده الجليد ، فانقسم بين خلايا ساخنة ملتهبة ، وخلايا أخرى محتفظة بجمودها ، وخلايا من نوع ثالث مشدودة بين الثلج والنار . .

كان العالم العربي محاطاً بأسوار عزلته في ظل السيطرة التركية ، وقد استقر على وجه من تراثه لا يحيد عنه .

ولم يكن ذلك الوجه التراثي الذي استقر عليه هو الوجه المشرق لتراثه الحضاري الذي عرفه أيام المأمون والمعتزلة وعلى يد الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون . . .

وإنما كان الوجه التقليدي ، غير الأصيل ، الذي كان يقدمه ويفسره له أمثال دعاة السلطان العثماني عبد الحميد . .

في ظل هذا الركود هبت عليه العاصفة الغربية دفعة واحدة . . القومية . . العلمانية . . المادية . . الاشتراكية والأممية !

وكان من الطبيعي أن يصاب الجسم العربي بالاختلال ، وأن يصاب العقل العربي بالدوار . .

فما استوعبه الغرب على مدى خمسة قرون ، بالتدريج ، وباقتناع داخلي منبثق من تطوره الذاتي . . تحتم على العرب أن يهضموه دفعة وحدة وبضغط مندفع عليهم من الخارج ، ومن حضارة أخرى لم تكن ـ تاريخياً ـ صديقة لهم . .

وليت هذه الأفكار قد جاءت بوجهها العلمي الحضاري ، إذن لهان الأمر ، ولاستوعبها العرب ، كما استوعبوا من قبل بإرادتهم الحرة مؤثرات الحضارات الإغريقية والرومانية والبيزنطية والفارسية وكما هضموا بعمق أفكار سقراط وأرسطو وأفلاطون . .

ولكن الأفكار الغربية الحديثة ـ على اندفاعها وكثافتها وتناقض مراحل وبذورها ـ جاءتهم مع الإستعمار السياسي ومع الإحتلال العسكري ومع الدعاية المغرضة ، فاختلط الحابل بالنابل ، ولم تستطع المجتمعات العربية أن تميز بسهولة بين الفكرة الحضارية الإنسانية وبين الفكرة الإستعمارية المغرضة . .

هذه الحقيقة يجب إدراكها بوضوح حتى لا نظلم إنساننا ومفكرينا . فما أنجزه الغرب في خمسمائة سنة نحاول تحقيقه في خمسين سنة . وهذا يفسر ما نعانيه من ضياع فكري وحيرة بين الأيدولوجيات . هذه البلبلة ـ إذن ـ طبيعية . . ولكنها تتطلب حسماً . . وذلك بحث آخر . .

الوحدة ليست مطلباً سياسياً :

الحضارة لا يستوعبها إلا كيان كبير !

الكيانات الكبيرة ـ وحدهـا ـ هي القادرة والمؤهلة لإستيعـاب حضارة العصر ، بأبعادها المتنامية ، العديدة المتداخلة . .

الكيانات الكبيرة وحدها . . !

لهذا استوعبت الولايات المتحدة ، لأنها كيان كبير . .

ولهـذا تقدمت روسيـا ، لأنها كيان هـائل . . ولهـذا سارعت الـدول الأوروبية إلى التكتل والتوحيد ـ على عراقة تقدمها وعلى كونها مهد الحضارة الحديثة ـ سارعت مع هذا للتكتل والتوحد ، إدراكاً منها لهذه الحقيقة ، وهي أن مسايرة تطور الحضارة وتقدم العصر رهن بالكيان الكبير القادر على تحمل الأعباء ودفع التحديات وحمل التكاليف ورد العدوان ، وإنتاج العلم والعلماء .

لم تسر ألمانيا ، على تقدمها ، بنفسها ، ولم تنفرد بريطانيا ، ولم تنفـرد فرنسـا . ناهيك بإيطاليا وأسبانيـا واليونـان والبرتغـال . كلها وقفت في صف واحـد ، كبيرهـا وصغيرها ، لأنها أدركت أنه عصر الكيانات الكبرى ، لها وحدها إمكانيـة الاستيعاب الحضاري الصحيح والمستمر . .

وفي الشرق حسمت اليابان مسألة توحيد كيانها القومي ثم انـطلقت في معركـة الحضارة . وحسمت الصين قبـل كل شيء مسـألة تـوحيد كيـانها القومي ثم واجهت العصر . . وحسمت الهند مسألة وحدتها القومية ثم استطاعت السير في طريق التقدم . .

لو بقيت اليابان مناطق ومقاطعات منفصلة لما سمعنا اليوم عن اليابان . . إلا كمثال ـ ربما ـ للتمزق والتخلف . . كما يسمع عنا العالم اليوم ـ للأسف ـ نحن العرب !

ولو بقيت الصين ولايات وكانتونات لكانت ما تزال مزرعة للأفيون . . ولو ظلت الهند دويلات وأقاليم لما استطاعت اليوم أن تصنع من الإبرة . . إلى الصاروخ . .

الكيانات الصغيرة في عالم اليوم لا قدرة لها ، ولا إمكانية ، ولا أمل في أي استيعاب حضاري حقيقي . . لأن أي استيعاب حضاري حقيقي يتطلب اليوم مئات العلماء ، ومئات الباحثين والمساعدين ، وآلاف العمال المهرة المدربين ، ومئات الآلاف والملايين من الأموال ، ثم يتطلب مع هذا قدرة عسكرية على حماية الإنجاز العلمي ، وإلا ذهب هدراً . .

وكل هذا لا يقدر عليه إلا الكيان الكبير ، الكيان الكبير بشراً ، وأرضاً ، ومالاً ، ومواد ، وعمقاً استراتيجياً . . ووحدة قيادة وتخطيط وردع .

منذ بدء النهضة العربية قبل قرن ونصف ، وكل بلد عربي ، يحاول بمفرده أن يستوعب الحضارة الحديثة والتقدم الحديث . . فيعجزه الشوط ، ويصاب بالإعياء ، ويسقط قبل أن يصل . . ونحن نذهب في تعليل ذلك وتفسيره مئات المذاهب والتفسيرات . . أحياناً نطالب بالتربية . أحياناً بالتنمية . . أحياناً أخرى بالترجمة . . وقس على ذلك . هلا حاولنا إقامة الكيان العربي الكبير ؟ هلا أدرك دعاة الحضارة والتحديث والتقدم والتنمية في بلادنا ، إنه لا تحضر ولا تحديث ولا تقدم ولا تنمية ، بالمعنى الحقيقي ، إلا في ظل الكيان الكبير القادر على الإستيعاب والهضم والترسيخ والدفاع والحماية . . في الوقت نفسه ؟

لو كان العرب كياناً كبيراً واحداً ، هل كانوا سيضطرون لتصفية هيئة الصناعات الحربية المشتركة فيما بينهم ؟

لو كان العرب كياناً كبيراً واحداً . . هل كانوا سيتركون الطائرات الإسرائيلية تصل إلى حيث تشاء في الوطن العربي ؟

لو كان العرب كياناً كبيراً واحداً . . هل كانوا سيتركون خيرة علمائهم يهاجرون إلى أمريكا وأوروبا وأستراليا طلباً للخبز والأمان ؟

لو كان العرب كياناً كبيراً واحداً هل كانوا سيعجزون عن إصدار موسوعة عربية علمية معاصرة . . كالموسوعة البريطانية مثلاً ؟ أو إقامة مركز دراسـات استراتيجي في مستوى العصر ، أو ترجمة علوم العصر كما فعل المأمون ـ وخلفه الكيان العربي الإسلامي الموحد ـ في القرن الثالث الهجري ؟

إذن الكيان الكبير ليس شرطـاً فحسب لرد العـدوان الخارجي ، وليس شرطـاً فحسب لمواجهة العدو الإسرائيلي . . وليس شرطاً فحسب من شروط القوة والمنعة . . لكنه شرط علمي موضوعي ـ أيضاً وبالأهمية نفسها ـ لإستيعاب الحضارة الحديثة وما فيها من مقتضيات التقدم الحقيقي على وجه الخصوص .

واليوم تستطيع دول مجلس التعاون بالخليج العربي مثلاًمواجهةالكثيرمن متطلبات البناء الحضاري والنهضة العلمية عندما تعمل متعاونة متكاتفة في تحمل أعباء المشاريع الحضارية الكبرى ، وفرض الشروط الضرورية لإمتلاكها واستنباتها ، والتفاوض بشكل جماعي مع التكتلات الدولية الأخرى لتسويق منتوجاتها ، كما يحدث الآن مـع السوق الأوروبية المشتركة في مجال البتروكيماويات . . ذلك نموذج عملي لكيفية الفاعلية التي تتوفر في ظل الكيان الكبير في معركة الحضارة . .

إن معركة الحضارة واحدة . . ولا بد أن يكسبها كيان كبير واحد . . ولن يستطيع أن يكسب شيئاً يذكر منها ، عشرون كياناً صغيراً أو متوسط الحجم .

إنه عصر الكيانات الكبرى . . ليس في معركة السياسة والحرب . . وإنما ، قبل كل شيء ، في معركة الحضارة . . ولقد قلنا في مقالتنا السابقة أن معركة الثقة بالذات هي الشرط الأول لكسب معركة الحضارة ، ولن تكون ثمة ثقة حقيقية كاملة بالذات إلا في ظل الكيان العربي الكبير . . الكفيل وحده بإعطاء الثقة للنفس العربية . .

وأرجو أن أوضح مرة أخرى إني لا أتحدث هنا عن متطلبات السياسة والحـرب والعـلاقات الـدولية . . أني أتحـدث عن شيء جوهـري أعمق من كل ذلـك . . إني أتحدث . بمصطلح الكيان العربي الكبير ، عن سباق الحضارة المصيري . . نكون فيه أو لا نكون . . وهذا يعني أن استمرار التجزئة هو أقرب طريق نحو موتنا الحضاري . . وتأبى أمتنا أن تموت . . لكن ـ من دروس كارثة الخليج الأخيرة ـ لا بد أن نضيف أن الكيان الكبير لا ينشأ وينمو بتدمير أجزائه وضمها بالقوة ، بل بتقاربها تقارباً حراً . . مدروساً . . متحضراً . .

نعم . . المعركة حضارية . . لكنها لا تقبل الانتظار !

كما يراد لنا أن نختلف ونتصادم حول أولوية العروبة أو الإسلام . وأولوية المعاصرة أو التراث ، وكأنهما نقيضان لا جامع بينهما ولا لقاء يراد لنا أيضاً في هذا الذي يراد ـ من معارك جانبية كثيرة لتعميق النزف العربي والإسلامي ـ أن نختلف ونتصادم حول طبيعة المعركة ضد العدو ، وهل هي حضارية بعيدة الأمد ، أم سياسية عسكرية ماثلة لا انتظار فيها ؟

وسرعان ما يقع العرب في اللعبة ، وسرعان ما ينقسمون إلى قبيلين ، قبيل يرى أن المعركة حضارية . . وقبيل يصر على أنها سياسية عاجلة . . وسرعان ما يحمى وطيس المناظرات لتصبح حلقة جديدة من حلقات داحس والغبراء التي لا تتوقف في حياة العرب .

وبلا جدال ، فأن أية معركة أو مواجهة ، في أية ساحة من ساحات الصراع المصيري بين الأمم في عصرنا الحاضر ، هي في تحليلها النهائي معركة حضارية تقنية ، لأن التحضر التكنولوجي أو التقني قد غدا المصدر الأوحد لمختلف أنواع القوة التي تقرر نتائج المعارك والمواجهات بين الأمم .

إذا اتفقنا على هذه الحقيقة ـ ولا مهرب لنا منها ـ فلا مفر من التسليم بداية بأن معركتنا هي معركة حضارية بلا جدال . . بل ان مقومات البقاء ، وتجنب الفناء في هذا العالم ، هي مسألة حضارية قبل كل شيء . .

ولعل في تغلب العدو التكنولوجي علينا منذ حرب ١٩٤٨ حتى اليوم ، وفي تمكن القوى الدولية التكنولوجية من أوطاننا ، ما يقدم الدليل العملي على صحة هذه النتيجة الحتمية ، التي لا مفر منها .

ولكن عندما نقول إنها معركة بناء حضاري تكنولوجي طويل الأمد . . هل سيتركنا أحد وشأننا نبني ونتحضر بهدوء . . ونتعلم ونستنبت التكنولوجيا في أرضنا كما يحلو لنا . . هل سيتطوع أحد بتوفير هذا (المناخ) الحضاري الهادىء الرائق لنا ؟!

هل تركونا من قبل نفعل ذلك ؟ وهل سهلوا لنا المهمة بأي شكل ؟

على العكس من ذلك تماماً . فشراسة العدو الإسرائيلي والقوى الأجنبية من شرقية وغربية تزداد ضدنا وتتصاعد عندما يحسون أننا مقدمون على نهضة حضارية وأننا مخططون لعملية استنبات تكنولوجية على أرضنا ، وأننا على وشك أن نعلن استقلالنا الحضاري التام عنهم . .

هنا نكون ـ في نظرهم ـ قد ارتكبنا الجريمة الكبرى التي لا تغتفر . . أن نطالب بالاستقلال السياسي ، هذا ممكن . . وربما تساهلوا فيه بعض الشيء . . وربما تركونا نحصل على بعض رموزه وعلاماته . . لأنهم يدركون تماماً أن الاستقلال السياسي ـ بلا استقلال حضاري تكنولوجي ـ لا يمثل خطراً جوهرياً على مصالحهم . . بل إنه معرض لأن يبقى مجرد شكل وواجهة إذا لم يسنده استقلال حضاري حقيقي .

أما العمل باتجاه الإستقلال الحضاري الناجز فتلك مسألة لا تقبل الأخذ والرد من جانبهم . . وجوابهم واحد ثابت تجاهها في مختلف العهود ، وهو إجهاض أية تجربة حضارية عربية في مهدها . . بالتخريب الداخلي إن أمكن ، أو بالضربة العسكرية الخارجية أن تطلب الأمر . . أو بالأمرين معاً . والمهم ألا تستمر هذه التجربة ، وألا تتجذر على الأرض العربية المسلمة .

ما معنى هذا في نهاية الأمر ؟

معناه ، باختصار ووضوح ، أن أي قرار بالتحضر ، وباستيعاب التكنولوجيا ، وبإقامة تجربة حضارية عربية ، هو في صميمه وجوهره قرار سياسي بقدر ما هو قرار حضاري . هذا ما يجب أن ندركه قبل أن ننقسم إلى فريقين متصارعين بين قائل بالحل

الحضاري ، وقائل بالرد السياسي .

ولإيضاح هذه العلاقة العضوية الوثيقة بين القرار الحضاري والقرار السياسي ، أو بالأحرى هذه الحقيقة الواحدة بوجهيها الحضاري والسياسي ، نذكر بالأمرين التاليين :

أولاً : إن أية مسيرة حضارية تكنولوجية في المجتمع العربي تتطلب قبل كل شيء مواجهة اجتماعية سياسية لمختلف رواسب التخلف والأنماط الحياتية العقيمة المتناقضة لروح العمل والإنتاج التحضري . والقيادة الرشيدة هي التي تعرف كيف تلائم بين جديد الحضارة وأصيل التراث ، وتغربل قشور الحضارة ورواسب الماضي معاً ، فلا تسمح إلا بالجديد الجوهري والأصيل الثابت بالتفاعل وتوليد المعادلة الجديدة للبناء الحضاري . وذلك كله عمل قيادي رائد يحتاجه المجتمع في مرحلته هذه . والمسألة هنا ليست مسألة علمية تقنية مجردة وإنما هي كذلك قرار مسؤول لدى قيادات الأمة بالمضي في هذا الطريق مهما كانت العقبات ، بل بالتصدي الحازم لهذه العقبات أن تطلب الأمر .

إذن فالمسألة هنا سياسية بقدر ما هي حضارية .

ثانياً : أن العدو الإسرائيلي والقوى الأجنبية الطامعة إذا أحست بتصاعد هذا البناء الحضاري في أي مجتمع عربي له وزن في الساحة العربية ، ستنقض عليه بمختلف وسائل الهجوم لو أده في مهده قبل أن ينمو ويتجذر في الأرض .

هذه الهجمة التخريبية ضد التحضر العربي مستمرة منذ أن أجهضت القوى الكبرى تجربة محمد علي باشا الصناعية في مصر في القرن التاسع عشر . . إلى أن ضرب الطيران الإسرائيلي المفاعل النووي العراقي في العقد الثامن من القرن العشرين !

وهذه الهجمة مستمرة حتى لحظتنا هذه ولم تتوقف قط . وهي لا تقصر همها على النماذج الكبيرة للتحضر ، بل تتابع أية خطوة تحضرية مهما كان نوعها وحجمها لتقف لها بالمرصاد . .

وإلا فما معنى تعمد الجيش الإسرائيلي اقتحام مركز الأبحاث الفلسطينية وسرقته وانتزاع محتوياته ثم تفجيره في محاولة أخرى ، قبل الإنتهاء من العمليات العسكرية ذاتها في ساحات القتال ؟

وما معنى ملاحقة عالم نووي عربي في باريس واغتياله قبل بضع سنوات ؟

هذا معناه ، بكل وضوح وجلاء ، أن القوى الكبرى وإسرائيل لا تريد أن ترى أي بناء حضاري حقيقي على الأرض العربية صناعياً كان أم زراعياً أم ثقافياً ، بل لا تريد أن ترى أي اكتفاء ذاتي .

وبناء عليه ، فإن أية تجربة حضارية عربية لا توفر لنفسها دروعاً سياسية وعسكرية واقية وتنسجها حول بنائها الحضاري ، وتسور بها تنميتها الشاملة ، تبقى عرضة لمخالب هذه الهجمة التاريخية اللئيمة التي لم تتوقف ضد التحضر العربي لحظة واحد .

* * *

في ضوء ذلك كله لا يبقى من مجال للفصل بأي شكل بين المعركة الحضارية التكنولوجية والمعركة السياسية العسكرية . وعلى الفريقين العربيين المختلفين حول هذا الأمر مراجعة موقفيهما والتنبه إلى جوهر الأمر وحقيقة المسألة .

وعندما نقول أن هناك حاجزاً حضارياً تكنولوجياً بيننا وبين إسرائيل ، فإن ذلك لا يعني أن نقف مكتوفي الأيدي أمامها، ونقبل بأي حل تفرضه علينا . . إلى أن نفرغ ـ بعد عمر طويل ـ من استيعاب التكنولوجيا !

فهذه نظرة تبسيطية ساذجة تكاد تصل إلى حدود الغباء الذي يقضي على أصحابه .

المسألة ليست كذلك إطلاقاً .

فعندما يتمكن منا العدو ، ويفرض علينا إرادته باسم الصلح والسلام ـ حسب مفهومه هو ـ ونحن في حالة ضعف وخضوع لإرادته ، فإن أول شروطه ، أعلنها أم لم يعلنها ، ستكون : ألا نتقدم تكنولوجياً وإلا نحقق أي حد أدنى للقوة التكنولوجية حسب معايير عالمنا المعاصر .

وعلى الرغم من أن الرئيس أنور السادات قال لنا بأن حرب اكتوبر ستكون آخر الحروب بعد توقيع صلحه مع إسرائيل ، فإن إسرائيل من جانبها لم تقم أي وزن لهذا الوعد . . وقبل أن يجف حبر معاهدة كامب ديفيد ، كان الطيران الإسرائيلي يقصف المفاعل النووي العراقي مؤكداً شرط إسرائيل الأبدي على العرب : لا تكنولوجيا ، ولو في حدها الأدنى !!

وفي يقيننا أن إسرائيل ستهاجم مصر ذاتها ، دون أن يرف لها جفن ، عندما تحس أن مصر قد امتلكت أي جهاز تكنولوجي له وزن ، وستدمر ذلك الجهاز على الفور حتى ولو كان ملفوفاً بالنسخة الأصلية لمعاهدة السلام .

* * *

إذن فلا بديل عن التكنولوجيا . . هذه حقيقة أولى .

ولكن لا تخلي عن المواجهة انتظاراً لاكتمال التكنولوجيا . . فالانتظار مستحيل ولن يسمح به معسكر الخصم . . هذا هو الوجه الآخر للحقيقة ذاتها .

ويجب ألا ننسى أن العرب في حرب اكتوبر استطاعوا إدخال التكنولوجيا في معادلة المعركة وهم تحت النيـران الإسرائيلية منذ هزيمة حزيران .

فإذن المعركة السياسية العسكرية توأم للمعركة الحضارية التكنولوجية .

ولن نستمع لدعاة الصلح باسم المعركة الحضارية . . التي تلقى أسلحتها قبل أن تبدأ وتترك نفسها تحت رحمة العدو . .

كما لن نستمع ، بالمثل ، إلى أصحاب الشعارات السياسية الفارغة من أي محتوى حضاري ورؤية فكرية صلبة . . وهم يدفعوننا إلى ميدان المعركة دون إعداد حضاري لها . طالما أن كل مواجهة في عصرنا هي معركة حضارية ، كما اتفقنا منذ البداية .

ولهؤلاء نقول : إن البطولة الحقيقية في عصر التكنولوجيا صارت تتمثـل في كل ساعة ودقيقة من الحياة اليومية العملية والإنتاجية . كيف نعمل . . كيف ننتج . . كيف نتعلم ونـطبق ونخترع . . هـذه هي بطولـة العصر الحديث . . إن شئتمـوهـا قضيـة بطولة . . كبطولة الإنسان الياباني ـ مثلاً ـ أما بطولة المبارزة في ميدان القتال وحده فقد أصبحت من ذكريات الفرسان في القرون الوسطى . . وفي حكايات أبي زيد الهلالي !

الضغط عـلى الأزرار الإلكترونيـة . . التسيير بـالأقمار الصنـاعية . . والتمـويـه بالرادار . . تلك هي مبارزات عصرنا وتلك هي بطولاته . .

والرأي قبل شجاعة الشجعان . كما قال أبو الطيب . ولو عاش المتنبي في عصرنا لقال : التكنولوجيا قبل شجاعة الشجعان . . ! وما الرأي اليوم غير هذه الرؤية التطبيقية لصياغة هذا العالم .

احتياجات الفكر العربي في غده

الصعب والمقلق في موضوع دراسة الغد بالنسبة للفكر العربي المعاصر ، ظاهرة افتقاد التأسيس الثابت والمتواصل في مراحله السابقة والحالية فمن شروط الصحة والعافية والتطور في أية ظاهرة إنسانية أن تكون قائمة على أسس تتواصل وتتطور . وصحيح أن منطق التطور وجدلياته يقتضي سقوط الأوراق الذابلة لتحل محلها الأوراق الخضراء الجديدة ولكن هذا لا يعني سقوط الجذع والأغصان ، وإلا ماتت الشجرة كلها . في حقل الفكر العربي الحديث يبدو أن ما يحدث بين مرحلة وأخرى هو اجتثاث الشجرة كلها أو جلها ، والشروع في تأسيس نبتة جديدة لتواجه مصيراً مشابهاً . . . وهكذا دواليك . . . وإلا فهل يستطيع دارس أن يؤشر لنا إلى شجرة متنامية متواصلة الجذع أو الأغصان والأوراق والثمار منذ مطلع ما عرف بالنهضة العربية الحديثة إلى الآن ؟

وإذا كان الفكر يعكس الواقع الخاص بالأمة ، فإن الواقع العربي في الأساس يتصف بهذه الظاهرة . إن المراحل التاريخية الحديثة تنقض بعضها ليس بمعنى التجاوز إلى شيء جديد أكثر تطوراً وتقدماً ، ولكن بمعنى الهدم والإلغاء والبدء من نقطة الصفر بما يخالف قانون التأسيس والتراكم التاريخي المؤدي إلى تطورات نوعية . بل إن الحركة ذاتها والحزب ذاته والأيدولوجية ذاتها في سياق التاريخ العربي المعاصر تنقض ذاتها بذاتها . . . وتنتهي نهاية معاكسة لبدايتها وكأنها حركة نقيضة لا علاقة لها بالأولى . . . فمن التبشير بالديمقراطية إلى تركيز الدكتاتورية المطلقة ، ومن الإلتزام بالجبهة القومية أو الوطنية أو الدينية الشاملة إلى الانتهاء بشللية محلية متناحرة مع مثيلاتها بشكل عبثي ، ومن الانطلاق من موقع التقدم والعقلانية إلى الانسياق وراء دعوات المحافظة الشديدة . . .

إلى آخر هذه الإنقلابات على الذات التي تكاد أن تصبح القاعدة وليس الاستثناء في الواقع العربي والفكر العربي معاً . بل إن المفكر الفرد الواحد ، يؤسس اتجاهاً فكرياً منهجياً معيناً ويتميز به ويجمع حوله المريدين ثم ما يلبث في إنقلاب من إنقلابات ذلك الواقع وانفلاتاته أن ينقلب على نفسه هو الآخر ويبشر بعكس منهجه ويبارك كل ما انتقده وحذر منه . وهي ملاحظة يجب أن نعترف بتواضع وإذعان للحقيقة ، أنها تشمل معظمنا ، نحن المنشغلين بالفكر العربي ، بشكل أو بآخر ، ولا تنحصر في أفراد بعينهم .

والآن في هذه المرحلة الراهنة من مراحل الفكر العربي - بعد أزمة الخليج الأخيرة - عندما نعكف على النظر في معالم الماضي ومؤشرات الحاضر وتوجهات المستقبل هل هناك ما يضمن أننا نحدد المعالم ونستخلص الدروس ونستخرج العبر على أرض صلبة من استيعاب التجارب إيجابياً والتقدم بها وفيها إلى الأمام . . أم أننا نكرر الظاهرة نفسها عوداً على بدء مثلما قضي على سيزيف أن يفعل برفعه الصخرة إلى أعلى الجبل ثم الإنحدار معها إلى الأسفل لرفعها من جديد في تتابع عبثي ؛ وإلى متى ؟ هل من أمل في تثبيت الصخرة في مكان ما على الأقل ، أرفع ولو قليلاً من مستوى الهاوية السحيقة ؟ ألا ليت شعري . . . ولكن ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل . . . فلنأمل ولنحاول . . . فلعل وعسى تتلقح الأرض ببذار فكري يقوى على هذه الهزات المتتالية في الأرض العربية .

في تصوري واجتهادي المتواضع أن الفكر العربي ، بعد كل هذه التجارب المرة ، وهو يطل على غده ، بحاجة ماسة إلى التسلح بالخصائص والصفات والمطالب التالية إن هو أراد تجنب محاذير الإجهاضات التي مر ويمر بها : -

أهم وأولى وأبرز هذه المطالب : مطلب الحقيقة المؤكدة الصلبة أياً كانت . حلوة كانت أم مرة ، وطنية أم أجنبية ، تراثية أم معاصرة . . . إن أي فكر لا يتأسس على الحقائق المثبتة عقلياً وعلمياً ، سواء منها الخاصة بموضوعه ، أو الشاملة للموضوع الإنساني الذي يتحرك في إطاره ، لا يمكن أن يصمد لأي اختبار أو عاصفة ولسوف تذروه الرياح . قبل أيام شهدت معرضاً فنياً بباريس كانت تبرز بين لوحاته مقولة مكتوبة بخط لافت : (لا فن بدون حقيقة) ، فإذا كان الفن المرتبط بالإحساس والذات والخيال لا يتأسس في النهاية إلا بالحقيقة فما بال الفكر الذي هو توأم الواقع وصنوه والمسؤول عن

تشخيصه وإصلاحه وتوجيهه . إذن لا فكر بلا حقيقة قبل كل شيء . وأخشى أن مطلب الحقيقة ليس من العناصر الراسخة في فكرنا الحديث بقدر ما كان راسخاً في فكرنا القديم عندما قال فيلسوفنا العربي الكندي ما معناه أن طالب الحق يشرفه الحق أياً كان ومن أي جهة أتى ، وذلك أيضاً من منطلق التوجيه القرآني التأسيسي في فكرنا القديم : إن « الظن لا يغني عن الحق شيئاً » ، بل إن « بعض الظن إثم » .

إن الكثير من نصوص فكرنا الحديث مع كامل تقديرنا للاستثناء ات المتميزة بهذا الصدد تعكس هشاشة من حيث مادتها المتصلة بالحقائق الأساسية في موضوعها . بل إنك تقرأ لمفكر يفلسف التاريخ الإسلامي والإنساني دون أن يذكر تأريخاً واحداً أو واقعة واحدة تؤكد ما يقول . وذلك أضعف الإيمان في أوليات البحث العلمي والفكري . إنه تفكير بالرغائب لا بالحقائق . والتفكير بالرغائب يعكس آمال صاحبه ولا يعكس إدراكه بالواقع المحيط به . والإنسان المحلق في آفاق النجوم يمكن أن يسقط في أقرب حفرة أمامه إذا سمح لتحليقه في عالم النجوم أن يحجب عنه طبيعة موقعه على الأرض . والذين حلقوا إلى النجوم بطائراتهم ومركباتهم الفضائية انطلقوا أولاً وقبل كل شيء من دراسة الواقع الموضوعي المحيط بهم ، وبالأرض والطبيعة من حولهم وأدركوا قوانين التحليق الموضوعية ثم حلقوا ، أما الذين غفلوا عن هذه السنن الطبيعية والكونيةفمآلهم ومآل فكرهم الوقوع في هوة الإنفصام بين الأمنيات الكبيرة والإمكانات الضئيلة وما ينجم عن ذلك من أوضاع مقلوبة .

والحقيقة ، بدايةً ، عالمية وكونية وشاملة لا يحتكرها قوم دون قوم وليست حكراً لشعوب مختارة أياً كان معيار الاختيار ، لذلك لا بد من الانفتاح عليها في شمولها وفي مصادرها وفي مختلف تجلياتها مع استيعاب المناهج التي توصل إليها ، كل حقيقة حسب طبيعة منهجها مع عدم الانحصار في منهج أيدولوجي بعينه يحاول اختصار الحقيقة في بوتقته التي تفصلها عن تيار الحياة المتحرك ، كما حدث للماركسية مؤخراً .

ذلك ان الحقيقة على ثباتها وصلابتها ورسوخها متحركة ومتطورة ومتنامية كنهر الحياة الجاري الذي لا تستطيع النزول فيه مرتين لجريانه كما نبه الفيلسوف اليوناني القديم هرقليطس . لذلك فالحقيقة لم تعد نصوصاً حرفية تحفظ من كتاب، وإنما هي اكتشافات متواصلة من تيار الحياة الجاري . وليس ثمة حتمية في أن الحقائق الجديدة ستأتي مطابقة

للحقائق القديمة التي اعتدناها واعتادها آباؤنا الأولون . . . فالحقائق المستجدة قد تكون متجاوزة لما قبلها ، مباينة لها ، لأن الحقيقة الكونية شاسعة الأبعاد ، متجاوزة للوعي الإنساني المحدود الذي يتسع بالتجربة والمعاناة جيلاً بعد آخر ، ويكون ما يستوعبه الجيل التالي من عالم الحقيقة أكبر وأبعد مدى مما استوعبه الجيل الذي سبقه . . . وهكذا في اتساع متدرج عبر رحلة الحقيقة اللامتناهية . من هنا فإذا كان من واجب المفكر إدراك منتهى الحقائق المتعلقة بموضوعه إلى أقصى حد ممكن ، فإن من واجبه بعد ذلك ألا يدعي امتلاك الحقيقة كاملة لأن ذلك محال بالنسبة لأي عقل إنساني ، وأي إنسان يجرؤ على هذا الادعاء فإنما يحكم على نفسه بالضلال لأن الحقيقة ستتجاوزه وتمضي في طريقها غير عابئة به كما فعلت وتفعل بكل المتزمتين المكابرين في بوتقات أيدلوجياتهم الضيقة مادية كانت أم مثالية ، أممية أو قومية ؛ وسيكون من الأفضل في ضوء التطورات المعرفية الجديدة في العالم أن يتخذ المفكر شكل التوجهات والأبعاد المفتوحة لا شكل المقولات النهائية .

لذلك فالاستعداد لاكتشاف الحقائق الجديدة واستيعابها والقبول بها ستكون فضيلة لا غنى عنها لأي فكر عربي وإنساني في يومنا وغدنا . ويكفي أن نأخذ في الاعتبار أن أي علم من العلوم الحديثة يتجاوز ذاته الآن في كل عام بنسبة ١١٪ من اجمالي حقائقه ومعلوماته حيث تتقادم السابقة منها وتفقد جدتها وفاعليتها وتظهر حقائق ومعلومات مستجدة ، أكثر تلاؤماً وفاعلية ومعاصرة للمتطلبات الجديدة بما يحتم حتى على المختصين في علومهم تجديد معلوماتهم عاماً بعد عام وإلا فقدوا أهليتهم التخصصية تماماً في أقل من عشرة أعوام على تخرجهم . هذه متطلبات عصر المعلوماتية الجديد ، وفكر المستقبل لا يمكنه أن يكون بغير ذلك .

ونجدنا في فكرنا العربي ، وواقعنا العربي بعامة أحوج ما نكون إلى التركيز والتشديد على عنصر مراعاة الحقيقة ، ووجوب الإذعان لها لأن الظواهر حتى الآن تشير إلى أن الوجدان العربي العام ومعه الفكر العربي يمكن أن يتغذى بغير الحقائق بل بما يناقضها ، وأن يصر على ذلك ويكابر ويجاهر باحتقاره للحقيقة وتعمده إنكارها وقلبها تماماً ، أياً كان الثمن الباهظ والخسائر الرهيبة في المصير القومي الناجمة عن هذا التجاهل والتغافل والإنكار ، بما يمثل نوعاً من الإصرار على الانتحار الجماعي الذاتي ، لأن أية أمة تصر على تجاهل الحقائق المحيطة بها وبمصيرها إلى هذا الحد تقدم على الانتحار ، وذلك ما تنبهت إليه وعملت على معالجته بجرأة شديدة القيادة السوفياتية

الأخيرة التي قررت التضحية بالأيدولوجية أمام الحقائق المستجدة والمتغيرة التي لا مهرب منها . وهي أمثلة لا نجد ما يماثلها على الصعيد العربي . . . بعد .

وإذا كان إدراك الحقائق العامة بالكون والحياة هي بمثل هذه الأهمية ، فإن البحث عن الحقائق الخاصة بالأمة في تكوينها وماضيها وحاضرها وخصائصها الذاتية يمثل أولوية فائقة في سلم هذه الأهمية .

وهنا نأتي إلى المطلب الثاني الذي لن يستغني عنه فكرنا العربي في محاولته الجديدة في غده الجديد . هذا المطلب تحديداً هو تشخيص الخصوصية العربية في ماضيها وحاضرها . وعندما نقول الخصوصية لا نعني التميز العنصري أو العرقي أو التفاخري أياً كان ، فهذا النوع من الخصوصية إن فهمها أحد بهذا المعنى ليست من مناقب الفكر الإنساني الجديد ولا يمكن أن تؤدي إلى أي نفع .

المقصود بالخصوصية هنا خصوصية التكوينات الاجتماعية والجغرافية والثقافية التي تفاعلت بشكل خاص في المنطقة العربية كما لم تتفاعل في غيرها ، والتي من المتوجب فهم خصائصها وآلياتها ونوعية مسارها الخاص وردود أفعالها من أجل معالجتها وتطويرها بما يتلاءم مع العصر ومقتضياته ومتطلبات تطوره .

عندما يتفاعل ويتصرف الفرد في المجتمع الحديث كعضو في مجتمع مدني أو طبقة اجتماعية ، ويتصرف الفرد العربي كعضو في مجتمع قبلي أو طائفي : فهذه خصوصية لا بد من أخذها في الاعتبار . عندما يتصرف الفرد في مجتمعات أخرى كعضو في جماعة قومية ويتصرف الفرد العربي كعضو في أمة دينية فهذه خصوصية جديرة بالدرس . . . الخ هذه الخصوصيات .

فالمقصود هنا اكتشاف الخاص بالأمة من القوانين المجتمعية والتاريخية ضمن العام في القوانين الإنسانية . ولكن القانون العام وحده لا يكفي إذا كانت ثمة خصوصية تعمل في إطاره وأحياناً ضده . ولا بد من معرفة علاقة الخاص بالعام وموضعه منه انسجاماً أو تغايراً أو تناقضاً . وهذا اعتبار يراعى في القوانين الطبيعية ناهيك بالاجتماعية أو الإنسانية .

فالأجسام كقانون عام تنتفع بالمضادات الحيوية في مقاومتها للميكروبات

والجراثيم ، ولكن هناك أجسام ذات حساسية للمضادات الحيوية أو بعضها ولا تتقبله ، بل قد تتضرر منها . . . فهذه خصوصية مغايرة رغم سلامة القانون العام وصحته ولا بد من أخذ هذه الخصوصية بالاعتبار في العلاج الطبي لبعض الأجسام حسب خصوصيتها وإلا أدى العلاج إلى عكس المرتجى منه . وهذا ينطبق على ميدان العلوم الإجتماعية والإنسانية بشكل أقوى لتشابكها وتعقدها وما يندرج ضمنها من اعتبارات ذاتية ووجدانية وخصوصيات تاريخية ومجتمعية ودينية .

وفي تقديري أن إخفاق تيارات الفكر العربي التحديثي من ليبرالية وقومية وماركسية في معالجتها للواقع العربي يعود إلى أنها بالغت في تقديرها لفاعلية القوانين العامة المتعلقة بالتطور الاجتماعي في الغرب والمجتمعات الأخرى ومدى تأثيرها الشامل في جميع المجتمعات على الصعيد الأممي ، ولم تعر أهمية تذكر للخصوصيات المجتمعية العربية ، بل شجبتها في فترات الحماسة التحديثية باعتبارها ترسبات عشائرية وطائفية وإقليمية مقيتة من عصور الانحطاط المملوكية وتأثيرات الحقبة الاستعمارية الكولونيالية والإمبريالية وكان من المعيب التحدث عنها في محافل الفكر التقدمي بأشكاله المختلفة . . . إلى أن أتضح بعد تجارب مريرة أن هذه الترسبات العشائرية والطائفية والإقليمية والمحلية لها جذور مجتمعية وتاريخية قوية ، وأنها ما زالت فاعلة رغم إنكارها في الخطاب التحديث التقدمي وأنه من الخير دراستها موضوعياً والتنبه إلى أنها تمثل ألف عام من تاريخ العرب الذي امتد إلى العصر الحديث وسمي بعصر الإنحطاط تهرباً من حقائقه المرة ، وتعلقاً بالعصر الذهبي الأول في صدر الإسلام رغم بعده التاريخي .

والواقع أن الفكر العربي الحديث لم يشهد بعد مفكراً أو مفكرين أو مدرسة فكرسة من نوعية ابن خلدون تعكف على تشخيص الخصوصيات المجتمعية العربية بأبعادها السياسية والاقتصادية والفكرية والنفسية في سياقها الحديث والمعاصر للخروج بتوصيف موضوعي لها ثم بمقاربات لعلاجها وتطويرها . وبغير هذا سنظل ندور في حلقة مفرغة ونسمي القبيلة دولة ، والعشيرة حزباً ، والطائفية المذهبية أيدولوجيا ثورية إلى آخر هذه التوصيفات والتسميات المضللة .

ولعله من المؤشرات الإيجابية القليلة لكن المشجعة في فكرنا المعاصر أن نفراً من المفكرين العرب ذوي النزعة الاجتماعية التاريخية المستقلة عن المنهجيات الأيدولوجية

الأخرى قد بدأوا يتلمسون هذه الخصوصيات كل في مجاله ومن موقعه ونظرته ، ولنا أن نأمل أن تياراً جديداً فاعلاً سيظهر هو النيو ـ خلدونية أو الخلدونية الجديدة التي نطمح أن تتجاوز ابن خلدون ذاته بالانتقال إلى توصيف طرق العلاج والتغيير الاجتماعي وعدم التوقف عند تشخيص وتوصيف الواقع كما هو على أهمية هذا العمل العلمي التشخيصي والتوصيفي لبداية لأي نضال تغييري وتطويري . وأنها لمفارقة ساخرة ومؤلمة معاً أن يسجل تاريخ الفكر العربي ظهور ماركسيين عرب من مختلف التصنيفات ولم يسجل ـ بعد ـ ظهور خلدونيين عرب بنفس الفاعلية والتأثير والزخم بما يتجاوز الدرس الأكاديمي أو الفكري العام أو الاعتزاز التراثي بابن خلدون .

* * *

أما المطلب أو المشروع الثالث الذي يجابه الفكر العربي في غده كما جابهه في ماضيه فهو أنه فكر لأمة تحمل رسالة دينية سماوية موحى بها . أي أنه فكر عقلي انساني في مقابل معطيات روحية دينية غيبية عليه أن يستوحيها ويعايشها ويتأملها ويسبرها ويتستبطنها وينطلق منها ، ويعيد تفسيرها من جديد . إن هذه الثنائية أو الجدلية أو التوفيقية بين الفكر العربي كجهد عقلي بشري اجتهادي وبين المعطيات الدينية ستظل ظاهرة دائمة في هذا الفكر ، وستكون العبرة في كيفية استقرار وتوازن المعادلة أو والجدلية الخلاقة بينما هي إنساني وما هو إلهي ، بينما هو عقلي وما هو غيبي أي بين ما هو من عالم الشهادة وما هو من عالم الغيب بحيث لا يطغى جانب على آخر ولا يحتل جانب المساحة المشروعة للجانب الآخر .

وفي التراث الفكري الإسلامي هناك نماذج وسوابق جديرة بالاعتبار والدرس نظير المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وابن رشد ، والمتصوفة على اختلاف مشاربهم فقد قدموا نماذج لمحاولة الفكر العقلي والوجداني العرفاني الإنساني التحرك والعيش والتنفس والنمو في فضاء الوحي الديني والإيمان الإلهي الغيبي بدرجات متفاوتة من النجاح نترك لتاريخ الفكر الحكم عليها سلباً أو إيجاباً . ولكننا كورثة شرعيين لها لا بد لنا من فهمها كما يجب أولاً ، ثم استيحاء ما صلح لنا ولعصرنا منها ونبذ ما لا يصلح ولن يكون لصالح فكرنا في ماضيه وفي غده أن نشطب ونشجب هذه المحاولات العقلية الفلسفية والصوفية العرفانية على أنها مجرد انحرافات عن طريق السلف كما يفعل بعض

المفكرين في حاضرنا انحيازاً منهم لرافد فقهي أو فكـري بعينه عـلى حساب الـتراث الإسلامي الخصب والمتنوع كله الذي لا يحق لأي كان الحظر عليه ، وحرماننا منه طالما أن الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة شاملة لكل جوانب الحياة من عقل وفكر ووجدان وعرفان . . . بل ومن تساؤل مشروع من أجل الإيمان وتعميقه وترسيخه ﴿ **قال أو لم تؤمن قـال بلى ولكن ليـطمئن قلبي** ﴾ صدق الله العـظيم . ذلك مـوقف أبي الأنبيـاء إبراهيم ، خليل الله ومصدر التراث الإبراهيمي كله الذي يمثل الإسلام ذورته النهائية الكاملة . وفي ظل هذا التقليد الإبراهيمي وفي فضائه سيجد الفكر العربي الإسلامي ذاته متحركاً ومتنفساً وعليه أن يستخرج منه أغنى ما فيه وأن يتجاوز منه الحرف إلى اللب والجوهر .

ويستتبع ذلك أن الفكر العربي الإسلامي يقف أمام المطلق الديني الذي أسس ويؤسس حضارته ويتفاعل معه ولكن وقوفه أمام هذا المطلق لا يجعل منه مطلقاً ولا يعطيه الحق في ادعاء صفة المـطلق وإلا انقلب إلى النقيض وفقد صفتـه كفكر عقـلي بشري اجتهادي . وهذه مسألة دقيقة يجب تبينها لأنها مثلت محذوراً وقع فيه كثير من المفكرين والدعاة الإسلاميين الذين تصوروا أنهم بتفكيرهم وتفسيرهم للمطلق الديني وإيمانهم به يجعل منهم ناطقين باسم المطلق ومجسدين له على الأرض . ولكن يجب أن يكون واضحاً في غاية الوضوح : إن المطلق مطلق ولكن الفهم البشري والتفسير البشري لأي جانب من جوانب المطلق هو فهم نسبي محدود بحدود قدرة الكائن والعقل البشري على الفهم والاستيعاب والتفسير في حدود الزمان والمكان والوعي التي تحده . من هنا كان السلف الصالح من علمائنا يلتزم بالقول بعد كل عبارة وفتوى (والله أعلم) وهذا ليس مجرد دعاء للبركـة . أنـه فهم دقيق للعـلاقـة بـين المـطلق الإلهي والنسبي البشري في مجـال الفهم : أنا الإنسان المحدود والله سبحانه بعلمه المطلق أعلم مني ومن غيري وفوق كل ذي علم عليم .

إذن لا داعي أن يتعلثم دعاة العقل أما أنصار النقل ، ولا داعي أن يتوهم البعض أنهم الناطقون الوحيدون باسم الحقيقة الدينية المطلقة وأن غـيرهم ممن هم على غـير اجتهادهم ومذهبهم عارون منها . إن جميع البشر نسبيون في فهمهم واستيعابهم أمام الحقيقة المطلقة وإلا أصبحوا في مصاف الآلهة بادعائهم الفهم المطلق ، تعالى الله علواً كبيراً . ورحم الله الإمام مالك الذي أراد الخليفة المنصور أن يعمم كتابه (الموطأ) في

جميع الأقطار الإسلامية ويلزم الجميع به ، فقال له : لا تفعل لأن المسلمين تفرقوا في الأقطار واستقوا من مصادر ورواة مختلفين عدة ، فلا يمكن إلزامهم باجتهاد أو تفسير واحد . ذلك نموذج مشع لعله يكون مصدر إلهام لمن أرادوا فرض اجتهادهم الخاص بهم على جميع المسلمين . وذلك مصدر تشجيع لمن أراد أن يجتهد بفكره في فضاء المطلق الإسلامي الرحب اللامتناهي .

تلك في اجتهادي بعض مطالب واعتبارات ملحة أمام الفكر العربي الحديث في غده . . . وليت شعري . . . هل سنجتمع بعد عقد آخر من الزمن لنبحث من جديد بعد كارثة أخرى في ألفباء النهوض بالفكر العربي(*) ؟

(*) كتب هذا البحث بعد حرب الخليج الأخيرة ١٩٩٠/١٩٩١ .

الباب الثاني

خلدونية .. لا ماركسية !

نحو مدرسة ترى الأزمة في خصوصيتها المجتمعية

* * *

- الشيء الوحيد الذي لا نبحث فيه !
- حان أوان السفر من الفرزدق إلى .. ابن خلدون !
- كتاب .. لمحو أميتنا الحضارية ..
- حاجة الثقافة العربية لنزعة التحليل الاجتماعي
- نحو فكر اجتماعي يرى الأزمة في جذورها ..
- مدى مسؤولية الماضي عن أزمة الحاضر
- نماذج تطبيقية في الخصوصية المجتمعية العربية : -

(١) موقف الإسلام من نمط الحياة الرعوية ودلالته المجتمعية .

(٢) نظرة تطبيقية في « المقدمة » : ابن خلدون وسيطاً بين العروبيين والإسلاميين .

(٣) قراءة جديدة في « تاريخ الجبرتي » لموروثات أعاقت « النهضة » .

الشيء الوحيد الذي لا نبحث فيه !

في خضم مشكلاتنا وأزماتنا وتراجعاتنا العربية تكلم كتابنا ومفكرونا العرب عن كل شيء تقريباً إلا شيئاً واحداً !

تحدثوا عن الإمبريالية والصهيونية والشيوعية وتحدثوا عن التنمية والنفط وعلوم الفضاء وثورة الكمبيوتر وأهملوا شيئاً واحداً . . شيئاً أساسياً . . جوهرياً . . محورياً . . هيكلياً . . في تكويننا العربي الاجتماعي التاريخي . . هو في الواقع ـ كما تكشف الأحداث كل يوم ـ أساس مشكلاتنا وتراجعاتنا وإخفاقنا في حياة العصر والتقاتل والتدمير . . وفي مدى احترامنا لقيم العمل والإنتاج والنظام ، أو بالأحرى عدم احترامنا لها !

هذا الشيء الأساسي هو خصائص ذاتنا العربية الاجتماعية التاريخية في تشكيلاتها العشائرية والطائفية والإقليمية ، وما القوانين والظواهر التي تحكم سلوك هذه الذات الجماعية ، وما السبل والوسائل الكفيلة بتصحيح هذه التركيبة المعوقة المعرقلة بشكل ناجع وليس بالمسكنات ؟

في كل فترة من فترات التاريخ العربي الحديث أو ما سمي بالنهضة العربية الحديثة يظهر غطاء أيديولوجي تحديثي براق على السطح والجلد . . سواء كان اسمه الليبرالية أو العلمانية أو الماركسية أو الإنمائية أو الديمقراطية ، وننشغل بالمكياج الجديد على جلدنا لبعض الوقت . . ثم فجأة تطفر وتقفز بثور وأورام الجلد القديمة الموروثة والمتوارثة إلى السطح . . فإذا بالديمقراطية طائفية بشعة كما في لبنان ، وإذا بالماركسية قبلية مخيفة كما في جنوب اليمن وإذا بالثورة التحررية الاشتراكية ردة إلى (أخلاق القرية) كما في عرف السادات !

والأمثلة كثيرة في غير ما ذكرنا . .

فما هي هذه القوة الرهيبة الكامنة في أعماقنا وأعماق ذاتنا المجتمعية وتركيبنا الجماعي التي تتحدى كل محاولات الإصلاح وتصر على البروز إلى مجرى الأحداث في كل حين لتثبت وجودها الدموي التشرذمي المفجع ؟

كتب الأستاذ مطاع صفدي بعد أحداث عدن ١٩٨٦ يقول : « . . إذا بالصراعات الأيديولوجية تنزاح في لمحة عين لتحل محلها كل بدائية الشعائر القبلية فتنهار القواميس الماركسوية تحت ضربات التسلط ونزعات الثأر الجماعي والثأر المضاد . أي يبرز إلى الوجود ذلك النموذج التاريخي ، وهو أرومة العصبية القرابية والدموية ليحكم ويحطم كل الإنتماءات الأيديولوجية المستحدثة والملصقة على جبين الإنسان وجسده من الخارج فقط . . » .

هذا النموذج التاريخي ـ إذن ـ أما حان الوقت لدراسته بموضوعية وجرأة واستخلاص النتائج الضرورية منه ؟ ودراسته حسبما هو في خصوصيته وليس حسب مقولات فكر الآخرين ؟

هذا يتطلب قبل كل شيء تحرير الفكر العربي من ادعاء الماركسيين بأنهم وحدهم يملكون وسائل التحليل العلمي الاجتماعي . فقد ثبت أنهم بالنسبة للمجتمعات العربية لا يملكون غير النقل الحرفي عن الماركسية التقليدية التي ماتت وأخفقت حتى في مواطنها . وإن الخصوصية العربية تحتاج إلى قوانين اجتماعية علمية مستمدة من واقعها ومن تطورها التاريخي حيث بدأ المفكر العربي المبدع ابن خلدون في مقدمته وليس في كلام كارل ماركس المبهم والمتناقض عن « نمط الإنتاج الأسيوي » المستمد من ملاحظات الرحالة الغربيين الجزئية والمضللة .

مطلوب ـ إذن ـ علم اجتماع عربي إسلامي مستمد من واقع تاريخنا لفهم هذا التاريخ ومحاولة إعادته للخط السليم . . بدءاً من ابن خلدون . .

ومطلوب قبل ذلك شجاعة الكشف عن حقيقة الذات الجماعية العربية في واقعها التاريخي الاجتماعي بلا رتوش . . بلا ميكاج . . بلا أقنعة . . وبلا أوهام تعظيمية للذات . وقديماً قال سقراط : اعرف نفسك » !

حان أوان السفر . . من نقائض الفرزدق إلى مقدمة ابن خلدون !

في مرحلة (الحماسة) العربية بالخمسينات والستينيات الميلادية ، سادت الكتابات والخطابات نزعة المديح الذاتي الجماعي وتقديس الذات الجماعية .

فنحن أمة المجد والعظمة والانتصارات والتفوق على الجميع (وأمجاد يا عرب أمجاد !) .

وفي هذه المرحلة الراهنة مرحلة النكسات والهزائم والإحباطات والمذابح والتمزقات . . تسود الكتابات العربية نزعة ذبح الذات . . وضرب الصدور وشق الجيوب ، بل والتبرؤ من كل ماله علاقة بالعرب والعروبة حيث أصبحت آخر (موضة) في مقاهي ومنتديات وصالات بعض العواصم العربية أن يقوم (الشباب) مع أنفاس (الأركيلة) ورائحة الكباب المشوي . بشتم العرب والعروبة وتعداد كل المثالب العربية وتعليق كل مشكلاتهم القريبة والبعيدة على مشجب الفكرة العربية وكأنهم ينتمون إلى اسكندنافيا . .

والظاهرتان ـ في واقع الأمر ـ وجهان لعملة واحدة .

ظاهرة المبالغة في المديح الذاتي وإطراء النفس ونفخ العضلات .

وظاهرة المبالغة في الذبح الذاتي وتجريح النفس والتقزم .

إن الظاهرتين من مظاهر البدائية في السلوك الإنساني والتعبير الإنساني . .

فليس أسهل على الإنسان البدائي ـ وسواه من المخلوقات الأدنى منه ـ أن يبالغ في

إظهار الرضا عن النفس وقت اليسر والرخاء والظفر بما يحب ويهوى .

وأن يبالغ ـ أيضاً ـ في إظهار الشعور بالخيبة والإحباط والثورة على النفس والآخرين في وقت الشدة والعسر والإخفاق في تحقيق أبسط ما يريد .

ولا يظن هؤلاء الذين يبالغون في التجريح الذاتي وتدبيج البكائيات العصماء على أطلال الآمال الخائبة . إنهم قد اخترعوا البارود الذي سيقضي على كل الأعداء ، فهم في واقع الأمر تلاميذ مخلصون لمدرسة (أمجاد يا عرب أمجاد) في عقليتها وانفعالاتها وردود أفعالها ، وإن كان لسان حالهم يردد هذه الأيام (أوغاد يا عرب أوغاد) بمعنى آو بآخر . .

وحدها الأمم المتحضرة تتميز عن الآخرين بضبط الانفعال انفعال الفرح الزائد والتمدد المنفلش . . وقت الانتصار وانفعال الندب وشق الجيوب والصراخ المتشنج وقت المصائب .

والقرآن الكريم عندما أدب العرب بمثل هاتين الآيتين :

﴿ ولا تمش في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور ﴾ .

﴿ ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً ﴾ .

كان يهدف إلى أخذ النفس العربية ، والنفس الإنسانية كافة بهذا الانضباط الحضاري في الحالتين ، والابتعاد عن الإسراف في السلوك والتعبير مرحاً . . أو ترحاً .

غير أن انفعالية العصبية العربية في أفراحها وأتراحها ، لم ترتفع في كل الأوقات إلى مستوى هذا الانضباط المتحضر ـ خاصة في عصور التخلف القديم أو الحديث ـ وتركت لفنونها البلاغية التي نمت في عصرها الجاهلي تقودها في بعض مراحل تاريخها فرأينا كيف وصل فن المديح الشعري العربي إلى تأليه الممدوحين وكيف وصل فمن الهجاء والنقائض إلى تحقير المهجوين وتجريحهم . . ومسحهم بالتراب . . وصفعهم بالنعل .

وما رأيناه من مدح للذات وتقديس لها في مرحلة الحماسة بالخمسينات هو امتداد في الحقيقة لفن المديح الشعري العربي . . وما أشطر العربي في هذا الفن . . عندما يكون الممدوح هو ذاته !!

ومـا نراه اليـوم من هجاء للذات واستصغـار لها هـو امتداد أيضـاً لفن الهجاء والنقائض ، فنحن أحفاد جرير والفرزدق اللذين صبا كل طاقتهما الشعرية في هذا الهجاء المقذع لهذه القبيلة أو تلك . . بينما كانت الأمة منشغلة بإكمال الفتوح الإسلامية شرقاً وغرباً . . تلك الفتوح التي كانت تستحق الملاحم الشعرية الكبرى !

فما بالك بأحفادهما اليوم وليس من فتوح ولا أمجاد ؟
وأحياناً على بكر أخينا .
إذا ما لم نجد . . إلا أخانا ؟
وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت .
وإن ترشد غزية . . أرشد .
ولكن متى سترشد غزية ؟ متى تبلغ سن الرشد . . تلك هي المسألة !

والمسألة التي نراها جديرة بالاعتناء في هذا المجال ، لتجاوز أسلوب مدح الذات / ذبح الذات . . هي أن نتجاوز العقلية العربية فن البلاغة ، بفرعيها المديح والهجاء ، لتستوعب علماً آخر ليس بالجديد عليها تماماً . . هو (علم الاجتماع) .

أعتقد أننا اليوم بحاجة ملحة إلى تقليل ساعات البلاغة والبيان وزيادة ساعات وحصص مادة علم الاجتماع في مدارسنا وجامعاتنا بالوطن العربي كله .

أي بعبارة أخرى أن ننتقل من عقلية جرير والفرزدق . . إلى عقلية ابن خلدون ودراستها من جديد . . ففيها يكمن الترياق العقلي الذي يعوزنا في أزمتنا الراهنة . .

وليس صدفة أن آخر كتاب مبدع ظهر في تاريخ الحضارة العربية قبل انطفائها الطويل كان (مقدمة ابن خلدون) . .

وليس صدفة أن تبدأ النهضة الجديدة ، بوصل ما انقطع ، والعودة ، إلى مقدمة ابن خلدون لإعادة خط الإستمرارية الحضارية . . العاقلة الراشدة . .

فإلى ابن خلدون عاد الشيخ محمد عبده في تجديده . . وإلى ابن خلدون عاد طه حسين . . وإلى ابن خلدون عاد ساطع الحصري قبل أن يضع مقومات الفكرة العربية . .

ولدى ابن خلدون الكثير الذي يستطيع تقديمه لمختلف المدارس الفكرية العربية

الإسلامية في بحثها عن معالجات جدية لمشكلات الحاضر وتحدياته . .

ولـدى ابن خلدون ، قبل كـل شيء ، ما يعلمـه لنا جميعـاً عن نزعـة التفكـير الاجتماعي الواقعي الذي يتجاوز في نظرته وتقييمه وأحكامه مدح الذات أو ذبح الذات البلاغي ، ليزن الأمور بميزان العقلانية الواقعية ويرى لكل ظاهرة مسبباتها ونتائجها ، وسلبياتها وإيجابياتها ، دون تقسيم العالم إلى اللونين الأسود والأبيض فقط ، والوقوع في التفاؤل المسرف أو التشاؤم المفرط . . ولا وسط بينهما ولا اعتدال . .

مقدمة ابن خلدون هي النقيض لنقائض الفرزدق وجرير . . ومن أراد الخروج من أجواء المديح والهجاء البلاغي في النظر إلى أمور الحياة والتاريخ والإنسان فما عليه إلا الإنتقال من دواوين جرير والفرزدق . . إلى مقدمة ابن خلدون . . ففي هذا الانتقال تتم النقلة التي نريد من عهد البلاغة الإنفعالية إلى عهد التفكير الاجتماعي المتوازن . . القادر على رؤية الصعود والانكسار في الخط البياني على الخريطة التاريخية والاجتماعية وتحديد مواضعها وشروطهما ، دون انخداع بتفـاؤل ليس في محله . . ودون وقوع في تشاؤم يقتل صاحبه .

كيف يتم ذلك ؟

نترك الإجابة لابن خلدون حيث يقول في مقدمته :

« فالقانون في تمييز الحق من الباطل (في سير التاريخ والحضارة) . . أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران (أي علم الاجتماع بمفهوم عصرنا) ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به . . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار (أي المادة التاريخية الإجتماعية) ، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه .

وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلـك لنا معيـاراً صحيحاً . . وهـذا هو غـرض هذا الكتاب ، وكأن هذا علم مستقبل بنفسـه . فإنـه ذو موضـوع وهو العمـران البشري والاجتماع الإنساني . . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعـة ، غزيـر الفائدة ، اعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص . . وليس من علم الخطابة » . . !!

لقـد أدرك ابن خلدون أن أمته العـربية المغـرمة بعلم الخـطابـة منـذ صباهـا ـ مـدحـاً وهجاء ـ ستتصور أن إبداعه الجديد هـذا لا يتعدى علم الخطابة والبـلاغة ومـا لف لفها . . لذلك فهو يحذر ويؤكد أن ما يتحدث عنه علم جديد ينظر في طبائع المجتمع الإنساني وقوانينه وسننه الثابتة الدائمة من نمو وتطور وانحلال ، ومن قوة وضعف ، ومن هزيمة ونصر ، وإن هذه السنن والقوانين هي المعيار والمحك والغربال في تمييز الحق من الباطل فيما يعرض علينا من أحداث وتطورات متتابعة . .

وهي تطورات وأحداث لن نميز بين غثها وسمينها ، وبين حقها وباطلها ، وبين لبابها وقشورها إلا بعـرضها وحكهـا على تلك القـوانين والسنن والـطبائـع العمرانيـة الحضارية التي هي المرجع والمعول في تقرير صعود الأمم وانحلالها ، وانتصـار الدول وانهزامها في نهاية المطاف . . بعيداً عن تشاؤم المتشائمين وتفاؤل المتفائلين . .

ذلك ما يجب أن يعنيه ابن خلدون لكل عربي في هذه الحقبة ولو كنت من مسؤولي الثقافة العربية لأوصلت مقدمة ابن خلدون إلى كل بيت عربي . . ومدرسة عربية . . وقررتها في دروس علم الاجتماع والتاريخ . . ولكتبت عليها التحذير التالي : (ليس من علم الخطابة) . . !!

كتاب .. لمحو أميتنا .. الحضارية !

مقدمة « ابن خلدون » هي آخر عمل إبداعي في تاريخ الحضارة العربية .. وهي أول عمل يجب أن نعود إليه ونبدأ به إذا أردنا دخول العصر الحديث بمنطقه وتفكيره دون أن نقطع صلتنا بتراثنا الفكري .

فالمدهش في ابن خلدون أنه تراثي وعصري ، ماضوي ومستقبلي ، عربي وعالمي .. في وقت واحد .

هو تراثي ، ماضوي ، عربي بدراسته الدقيقة للتاريخ العربي والعلوم العربية القديمة وبروحه الإيمانية اليقينية البعيدة عن الشك .. وبالتزامه العميق بتراث أمته ..

وهو عصري مستقبلي عالمي بنظرته العلمية واستقلاليته في التفكير وبالقوانين الموضوعية التي اكتشفها في حقل الاجتماع والتاريخ .. وأخيراً لا آخر بالمنهج الفكري الذي تركه لنا ، فأثمر في الغرب ، وتوقف عندنا .. وما زال متوقفاً ينتظرنا أن نلحق به ، لا لندخل الماضي ، بل لنخطو صوب المستقبل .

أما أبرز صفة مستقبلية وتقدمية لدى ابن خلدون فهي أنه ، وهو ابن القرن الرابع عشر الميلادي ، أكثر تحرراً في الفكر وفي النظر إلى الأشياء والتاريخ من غالبية المفكرين العرب في القرن العشرين !

نعم ابن خلدون الحقيقي مطارد في أكثر جامعاتنا ومعاهدنا .. مطارد في منهجه وفكره العلمي .. رغم المديح الذي نكيله إليه في المحاضرات والمناسبات ، لأننا نشيد

بابن خلدون في المنطق والفكر . . ثم نستمر كأتباع لأبي حامد الغزالي في الممارسة والتقليد !

والمطابع العربية اليوم ، في بيروت وغيرها من عواصم الحرف العربي ، تصدر كل يوم عشرات الكتب في التراث تحت شعار « إحياء التراث » . وهذه الكتب الأنيقة والصقيلة والمكلفة تتراكم بازدياد لتحجب عنا الصورة الحقيقية للتراث بدل أن تكشف لنا جوانبه وأعماقه .

بعض هذه الكتب ، مثلاً ، يصف لك طريقة عمل التعويذة التي توضع تحت الحامل إذا تعسرت عليها الولادة . هذا بالإضافة إلى عشرات الوصفات الأخرى لدرء العين والحسد وشر الأباليس .

وطبيعي أن تنتشر هذه الكتب في الوقت الحاضر . لأنه عندما تشتد الخطوب على كل أمة وتسد أمامها السبل تلجأ إلى التعاويذ والسحر . .

هذا مفهوم . . ولكنه ليس الطريق السليم .

الطريق السليم أن نعود إلى ابن خلدون ونوعية تفكيره .

لو كنت حاكماً عربياً ، أو ثرياً عربياً ، لأمرت بطبع مئة وخمسين مليون نسخة من مقدمة « ابن خلدون » لتوزع على كل عربي ، أياً كان سنه وأياً كانت ثقافته ، ليصادقها ويصاحبها ويتعود عليها . . وليتعلم أخيراً كيف يقرأها قراءة مستنيرة فاعلة . .

ففي مقدمة ابن خلدون نجد محاولة فذة ، ونادرة في تفكيرنا ، لعقلنة ظاهرة القومية والدين والدولة والعصبية والإزدهار والسقوط ، بعيداً عن الإنفعال ، وبعيداً عن التضخيم ، وقريباً جداً من واقعية العقل ومنطقه ، بل وباستشفاف مدهش لمنطق التاريخ المعاصر .

وعندما يظهر مفكر نابه من بيننا يتجه في ذروة إبداعه إلى . . ابن خلدون . هكذا فعل طه حسين . هكذا فعل ساطع الحصري ، هكذا فعل علي الوردي .

ولكن يجب ألا يبقى ابن خلدون في نطاق قلة من المفكرين . لو كنا نعرف كيف نستفيد من التراث لأخترنا نماذج من ابن خلدون لتدريسها في فصول محو الأمية في كل

مراكز التعليم من المحيط إلى الخليج ، ليبدأ العربي فصل قراءته بالتعرف إلى ابن خلدون مباشرة ، فينجو من كتب التنجيم والسحر والخرافة !

ومن حسن الحظ أن ابن خلدون فوق كل إقليمية عربية . فهو أصلاً حضرمي من إقليم اليمن ، وهو أندلسي السلالة ، وهو تونسي المولد والنشأة ، وهو مصري الإقامة ـ والمدفن .

. . ولأنه كذلك فإنه ممنوع من عبور « الحدود » العربية على الأرض . . وفي العقول التي في الرؤوس !!

غير أن كل عربي لن يتجاوز مرحلة الأمية الحضارية المتعلقة بجوهر فهمه لحقيقة أمته . . إلا بعد أن يقرأ ـ مراراً ـ مقدمة ابن خلدون !

حاجة الثقافة العربية إلى نزعة التحليل الاجتماعي

هناك اليوم ثقافة عربية متأزمة حائرة تقف أمام باب مسدود ، من ناحية . وهناك ـ من ناحية أخرى ـ واقع عربي متفاعل شديد التعقيد يسير في طريق آخر لا تستوعبه هذه الثقافة ولا تبصر معالمه برؤية واضحة . .

فكيف السبيل إلى وصل ما انقطع بين الثقافة العربية المعاصرة وبين واقعها العربي في أبعاده الحقيقة والشمولية ؟

إن هذا الواقع قد أخذ يسير في طريقه الصعب ، حسب قانونه ومنطقه الخاص ، نحو غاياته ، رغم السنوات العجاف الأخيرة . . أما الثقافة العربية فما زالت تحمل العبء الثقيل الذي ألقته على كاهلها هذه السنوات العجاف .

وقد حان الوقت لتنهض الثقافة العربية وتلحق بواقعها العربي في تفاعلاته ومخاضاته ، وأن تنفض عن نفسها الشعور بالإحباط والعقم وعدم الجدوى ، وتتخلص من البكائيات الشعرية الغامضة ومذاهب الفكر المثقل بالتنظير البعيد عن واقع الأمة والعاجز عن الالتحام بقواها الحية . .

ونرى أن نزعة « التحليل الاجتماعي النقدي » ذات الحس التاريخي الواقعي هي حلقة الوصل الضرورية التي نحتاجها لنقيم الجسر بين الثقافة العربية الجديدة ، وبين واقعها العربي .

نزعة التفكير الاجتماعي ، أي التحليل العلمي ، المنطقي والواقعي ، لمسيرة تاريخنا وحاضرنا ، واحتمالات مستقبلنا . . هذه النزعة هي أشد ما افتقر إليها أدبنا

وأدباؤنا في أغلب مراحل النهضة العربية الحديثة . . وهي النزعة التي أشاح عنها الجمهور العربي في سواده الأعظم عندما برزت في كتابات عدد من كتابنا ومفكرينا القلائل .

إن جمهورنا ما يزال يطرب لنثر المنفلوطي ، الرومانسي العاطفي ، أكثر مما يستمع إلى أبحاث أحمد أمين في دراساته لتاريخ العقل في الإسلام .

وإن هذا الجمهور ما زال يصفق لنزار قباني في غزلياته أكثر بكثير مما يتوجه إلى دراسات الدكتور علي الوردي في تحليله الاجتماعي لتاريخ العرب وواقعهم ، بل إني على يقين من أن بعض « المثقفين » العرب سيفاجأ بهذه المقارنة بين علي الوردي الذي لم يسمعوا به بعد ـ على جهوده المشهودة في البحث الاجتماعي المبدع ـ وبين نزار قباني .

وهذا الخطأ الثقافي تاريخي ، ويعود إلى بداية النهضة . لقد انتشرت بين أيدي القراء العرب دواوين أبي نواس والمعري والمتنبي ، أكثر مما انتشرت مقدمة ابن خلدون ، على الرغم من أن الحاجة التاريخية الملحة للعرب كانت تتمثل في نهج مقدمة ابن خلدون ، أكثر مما كانت تتمثل في شعر النواسي والمعري والمتنبي ؛ على ما للإحياء الأدبي واللغوي من أهمية لا تنكر . ولكنها أهمية لا تتقدم بأي حال ، ويجب ألا تتقدم اليوم ، على أهمية الحاجة القصوى لوصل الثقافة العربية الحاضرة بالموقف المتقدم الذي وصل إليه فكر ابن خلدون في نظرته العقلانية التحليلية المتزنة للتاريخ وللحاضر ولطبيعة المجتمع والحضارة وتحولاتها .

وإذا كانت الحضارة العربية قد توقف إبداعها بعد ابن خلدون مباشرة ، فلم تتواصل مدرسته ولم يتصاعد تياره ، فإن الواجب التاريخي كان يتطلب أن تبدأ النهضة العربية الحديثة به ، قبل أن تتجه إلى الشعراء الجاهليين والعباسيين ، أو أن تتجه على الأقل إلى إحياء فكره الاجتماعي المبدع بقدر ما عملت في مجال الإحياء الشعري واللغوي . . ولكن ذلك لم يتحقق للأسف مما أصاب الثقافة العربية المعاصرة بالترهل البلاغي ـ سواء كان ترهلاً تقليدياً أو ترهلاً يتزيا بالحداثة ـ وأفقدها الحس النقدي القادر على استشراف طبيعة المراحل التاريخية التي تمر بها الأمة في هذا العصر الحافل بالتحديات . .

لقد واجه ابن خلدون انحطاطاً اجتماعياً وأخلاقياً في عصره وشهد العديد من

الهزائم والمظالم ، ولكنه لم يتجه إلى نظم المرثيات والبكائيات ضد ذلك الواقع ـ كما يفعل شعراؤنا « الطليعيون » هذه الأيام ـ بل اتجه بعقله وقواه كلها لفهم ذلك الواقع على ضوء ارتباطه بالمراحل التاريخية السابقة ، واستخرج من هذا الدرس تلك القوانين والخلاصات والمبادىء التي جعلت فيلسوفاً حديثاً من فلاسفة التاريخ ، هو أرنولد توينبي ، يقول عن ابن خلدون إنه أعظم عقل في كل زمان ومكان . والطريف المؤسف أن الكثيرين من المثقفين العرب حفظوا عن «توينبي» مقولته هذه عن ابن خلدون، دون أن يعودوا إلى ابن خلدون نفسه وإلى مقدمته ليكتشفوا بأنفسهم كيف توصل « توينبي » إلى ذلك الحكم الجليل . .

الأكثر من هذا ، أن أديباً عربياً مثل طه حسين ، كتب بحثاً رائداً عن ابن خلدون ، فلم ينتشر ولم يذع بين القراء العرب ، كما انتشرت كتب طه حسين الأدبية الأخرى عن الشعر الجاهلي وعن المعري وعن المتنبي ؟

فلماذا استمعنا إلى طه حسين عندما حدثنا عن الشعراء ولم نستمع إليه عندما حدثنا عن ابن خلدون ؟!

بل إن طه حسين ذهب إلى أبعد من ذلك ـ من واقع إدراكه العميق لأهمية البعد الاجتماعي التاريخي في الثقافة ـ فكتب لنا تاريخ صدور الإسلام على ضوء قوانين العلوم الاجتماعية في « الفتنة الكبرى » و « علي وبنوه » وغيرهما ولكن أمثال هذه الدراسات لطه حسين ظلت الأقل انتشاراً وذيوعاً بين الجمهور العربي لأنها حدثته بلغة عقلية لم يتعودها في تمثله لتاريخه الذي اعتاد أن يتلقى أحداثه بعاطفية ورومانسية لا تتسع إلا للإعجاب أو للإستنكار ، دون أن يكون فيها موقع وسط للنظرة المتزنة التي تحاول أن تفهم قبل أن تصدر الحكم إعجاباً أو استنكاراً .

وبقينا ننظر إلى طه حسين من خلال رداء الأديب الضرير أبي العلاء المعري ، دون أن نستشف الصورة الأعمق لطه حسين التي تمثلت في تجسيده لشخصية ابن خلدون وفكره .

أما تاريخنا وواقعنا فقد ظللنا نتلقى أصداءهما من خلال روايات وأقاصيص كروايات جرجي زيدان التاريخية ؛ وقصص محمد عبد الحليم عبد الله المغرقة في

رومانسيتها ؛ وكلا النوعين أدب سردي لا يرقى إلى مستوى التفسير والتحليل والإضاءة المستقبلية .

وصحيح أن الكثيرين من أدباء المدرسة الحديثة رفعوا شعار « الالتزام » بقضايا الواقع والأمة . . ولكن كيف جاء ذلك الالتزام ؟

لقد كان التزاماً عاطفياً أو أيدولوجياً بشعارات مغلقة أكثر مما كان التزاماً نابعاً من الفهم الشمولي الناضج لحركة التاريخ في صعودها وهبوطها ، لذلك تحول التزامهم ذاك إلى بكائيات مفجعة عندما حلت الهزائم ، وانمحى التفاؤل الحتمي بانتصار حركة التاريخ ، وسمعنا منهم لوماً وتقريعاً للأمة أكثر مما تعلمنا منهم كيف يكون الصمود ، وكيف يكون التفاؤل بحتمية الانتصار مهما تعرجت مسيرة التاريخ ، وكيف يكون تصحيح هذه المسيرة .

كما أننا لا ننكر الأثر الاجتماعي العميق لأدب الشرقاوي ونجيب محفوظ وسواهما من أقطاب الرواية الاجتماعية التحليلية التي مثلت ربما الالتفاتة الوحيدة في الأدب العربي لأهمية البعد الاجتماعية ـ التاريخي ؛ ولكن هذا التيار لم يتمكن من الاستمرار في ظروف الهزيمة والتراجعات ، وتحولت هذه الرواية ذاتها على أيدي أصحابها أنفسهم إلى اللامعقول والسوريالية والرمزية المظلمة .

أضف إلى ذلك أن النظرة التحليلية النقدية الاجتماعية لم تنتشر ولم تطبع العقل العربي والكتابات العربية على اختلافها بطابعها وميسمها ؛ وهو ما نريده ونقصده بهذه الدعوة إلى تعميق النزعة الاجتماعية في أدبنا وثقافتنا كلها .

أجل إن المطلوب ، ليس فقط نشر دراسات في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ ، وليس ظهور مدرسة أدبية معينة تهتم بالناحية الاجتماعية في الأدب فشيء من هذا قد تحقق ، وإنما المطلوب أن يستوعب العقل العربي أهمية النظرة التحليلية الاجتماعية في معالجة كافة المسائل وفي مختلف أنواع النتاج الأدبي والفني والثقافي بحيث يبدع الشاعر قصيدته وهو مدرك لأبعاد تلك النظرة ، ويكتب الروائي قصته وهو مستوعب لروحها ، ويكتب الصحافي مقالته وهو ملم بأصولها ، ويرسم الفنان لوحته وهو عارف بماهيتها ، بل ويتخذ رجل الدولة العربي قراراته ومواقفه ، ويرسم نهجه ، وهو مطلع على قوانينها وأسسها .

المطلوب أن تضيء النظرة الاجتماعية دهاليز العقل العربي كله ، وتنفذ إلى خلاياه وخفاياه ، فلم يعد من المناسب تفسير التاريخ والحاضر وواقع الأمم بمقياس الأقدار أو النوايا أو البطولات ، أو الأخيار والأشرار ، أو الحظ الحسن أو السيىء وإنما هناك قوانين تاريخية واجتماعية تنهض بمن تنهض من الأمم ، وتقعد بمن تقعد من الأمم. ينهض من استطاع أن يفهمها ويعمل بمقتضاها ويتخلف من خالفها وعجز عن اللحاق بشروطها ومتطلباتها . وهذه هي « السنن » الكونية والتاريخية التي حدثنا عنها القرآن الكريم في العديد من آياته الحكيمة .

إن التنمية لها شروطها ومستلزماتها .

وإن التقدم الحضاري له شروطه التي لا يمكن التحايل عليها أو التعويض عنها بالمال أو بغيره . .

وإن مواجهة العدو لها ضرورتها التي لا يمكن التهرب منها بأي وسيلة من وسائل التهدئة المصطنعة . .

وإن الوحدة العربية لها متطلباتها التي لا يمكن إخفاؤها تحت أية صيغة شكلية أو اكراهية وهكذا . .

هذه هي القوانين التاريخية والاجتماعية التي نعنيها والتي لا يتوفر الإدراك والعمل بها إلا من خلال الإستيعاب الناضج للفكر الاجتماعي المتحرك ، ومن خلال النظرة التحليلية النقدية لمسار التاريخ وواقع المجتمع وبذور الغد .

ونحن عندما ندعو الأدب والشعر والفن إلى التزام هذه النظرة فلا نقصد أن يتحول إلى مواعظ اجتماعية أو إلى مقولات فكرية جافة ؛ بل إلى استيعابها وهضمها وتمثلها ، وتحويلها إلى مشاعر وأحاسيس ونبضات حية في القصيدة والمقالة والرواية والمسرحية واللوحة وليس صحيحاً ما يذهب إليه البعض من أن الأديب لا يستطيع التعبير ـ فنياً وجمالياً ـ إلا عن العواطف والانفعالات والتجارب الشعورية الخالصة وحدها . .

إن أدق الأفكار وأعقد الفلسفات والإدراكات العقلية ، وأخطر القضايا الاجتماعية والقومية والحضارية يمكن التعبير عنها جمالياً وشعورياً إذا هضمها الأديب الفنان وحول مضمونها الفكري إلى دم يجري في عروقه ، ونبض يتحرك مع قلبه . .

وهنا يتفوق الأديب الفنان على الفكر الذي أبدع تلك الأفكار ، لأن الأديب يحولها بالفن والشعور إلى حياة نابضة في ضمير الأمة ؛ هذا إذا استطاع أن يهضمها ويوحدها بكيانه ويجعلها إيمانه الراسخ الذي لا يتزعزع . . وهذا الاستيعاب للمضامين الفكرية ينقذ الأديب بدوره من السطحية والبلاغية الشكلية ويمنحه الخلود بما يمده من حقائق صلبة تظل خالدة على العصور ، مهما تغيرت أنماط البلاغة وأشكال التعبير .

بحثاً عن الخاصية العربية :

والغاية المثلى لإضاءة الثقافة العربية بمناهج التحليل الاجتماعي ، ليس أن ننقل هذه المناهج حرفياً عن الغرب ونطبقها بالإقحام والتعسف على تاريخنا وواقعنا دون مراعاة لخصوصيتها وتفردهما ؛ فذلك ما فعله بعض مفكرينا دون كبير فائدة ، ولكن المطلوب أن نستوعب « روح » النزعة التحليلية النقدية ـ دون مذاهبها الغربية ونتائجها الخاصة بالتجارب الأجنبية ـ فيستضيء بهذه الروح ، شيء غير قليل من إبداعنا الذاتي ، لفهم وإدراك تاريخنا وواقعنا حسب قوانينها الذاتية وحقائقها الخاصة بها .

لقد كرر المستشرقون ، مثل جب وروزنتال ، أن الثقافة العربية الحديثة قد خلت من أي كتاب بقلم مفكر عربي يفسر للعرب أنفسهم ماهية حضارتهم وشخصيتهم أو يفسر للعالم ماهية الشخصية العربية ، أي يقول للعرب « من أنتم » في الجوهر والصميم ، ويقول للآخرين « من هم العرب » قياساً بالأمم الأخرى ، ويلخص في التحليل النهائي تلك « الخاصية العربية » التي تجعل العرب عرباً ، فتميزهم من ناحية عن الآخرين ، وتجعلهم من ناحية أخرى إضافة متميزة ولكن مكملة للبناء الإنساني الكبير .

هذا هو الهدف البعيد لإشاعة نزعة التحليل الاجتماعي في الثقافة العربية ؛ فضلاً عما تقدمه هذه النزعة من فهم وإدراك للطبيعة الموضوعية لإنعطافات الواقع العربي دون تفاؤل مسرف أو تشاؤم محبط . .

في البدء كانت « المقدمة » :

ونقطة البدء هو أن نجعل من مقدمة ابن خلدون ـ هذا الأثر التراثي الخالد ـ كتاباً عربياً معاصراً يعايشه كل عربي في مكتبته وداره وخلوته ، كما يعايش أحب الكتب إلى نفسه . .

وإذا كان للمال العربي من معنى حضاري ، فهو أن تقوم إحدى مؤسسات الثقافة في الوطن العربي بطبع عدة ملايين من « المقدمة » في طبعة عصرية شائقة والتقديم لها بشروح ميسرة ودافعة لمزيد من الإطلاع والفهم ، على ضوء ما حققة الفكر الإنساني من تقدم في العلوم الاجتماعية ؛ ثم القيام بتوزيع هذه الطبعة في مختلف أرجاء العالم العربي مع ما يتطلبه ذلك من خلق اهتمام حقيقي لدى الإنسان العربي بمضمونها والغاية منها كمنطلق نحو فهم عربي فعال لصنع التاريخ .

ولقد قيل الكثير عن « إحياء التراث العربي » . ولكن هذا مثال لما يجب عمله وتحقيقه ـ فعلاً وواقعاً ـ لإحياء التراث .

ولمعلومات كل العرب فإن إدارة الاحتلال الإسرائيلي في الضفة الغربية قد أصدرت قراراً هذا العام بحظر تدريس « مقدمة ابن خلدون » في الجامعات الفلسطينية الواقعة تحت سلطة الاحتلال . هذه الحقيقة أكدها المستشرق الإنجليزي الراحل (درزموند . ستيورت) الذي زار فلسطين المحتلة مؤخراً وذلك قبيل وفاته في شهر يوليو عام ١٩٨١ .

وإذا كان هذا القرار الإسرائيلي يكشف من ناحية طبيعية الحكم الذاتي الذي تريده إسرائيل لعرب الأرض المحتلة كاستعمار ثقافي مكشوف بالإضافة إلى كونه استعماراً استيطانياً فإن القرار يكشف من ناحية أخرى عن أن إسرائيل قد فهمت « خطورة » مقدمة ابن خلدون بالنسبة لإستنهاض العقل العربي . . مما جعل ابن خلدون في نظر إدارة الإحتلال الإسرائيلي « عنصراً متطرفاً » وخطراً على « الأمن » ! وهذا معناه أن الحظر الإسرائيلي على الوجود العربي قد أخذ يطال مفكراً عربياً عاش قبل خمسمائة سنة . .

يقول ابن خلدون في بداية المقدمة وهو يعلن تأسيسه لعلم الاجتماع الحديث الذي سماه حينئذ بطبائع العمران :

● « فالقانون في تمييز الحق من الباطل . . . أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل ، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » .

وهذا يعني ، فيما يعني ، دعوة العقل العربي اليوم إلى التمييز ـ على ضوء قوانين الاجتماع البشري ـ بين الحق العربي و « ما يحلقه لذاته وبمتقضى طبعه » وبين الباطل الإسرائيلي وهو « ما يكون عارضاً لا يعتد به » من وجهة الحقيقة التاريخية الاجتماعية وطبائعها ومعاييرها التي وضعها ابن خلدون .

لهذا أدركت إسرائيل « خطورة » فكر ابن خلدون . . فيا ليت قوم ابن خلدون يدركون « خطورة » مواطنهم القديم وجدهم . . ذلك الحضرمي الأصل ، الأندلسي السلالة ، التونسي المولد والمنشأ ، المصري الإقامة والمدفن ، . . العالمي الشهرة والتقدير .

نحو فكر اجتماعي يرى الأزمة في جذورها

إذا كانت الحاجة ماسة اليوم . . إلى التأمل طويلاً في الجذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية منذ عصر الإنحطاط إلى اليوم ، فإن العلم القادر على التصدي لذلك هو علم الاجتماع أو الفكر الاجتماعي التحليلي والنقدي المتسلح بالعلوم الاجتماعية كافة من تاريخ واقتصاد وسياسة وعلم نفس جماعي .

مثل هذا الفكر هو القادر على رؤية تلك العوامل الاجتماعية التاريخية التي طبعت الوجود العربي بميسمها .

قيل الكثير ، وكتب الكثير عن أسباب التردي الراهن في الحياة العربية .

وقد اختلفت وتفاوتت مذاهب تفسير المعضلة ، فمن قائل أنها لقصور في التربية ونظم التعليم ، ومن ذاهب إلى أنها تعود إلى طبيعية السياسة وأساليبها ونظمها ، ومن مفترض أنها راجعة لنوعية النظام الاجتماعي الاقتصادي العربي ونوعية العلاقة بين الطبقات الاجتماعية في هذا النظام . ومن معتقد أنه بسبب الإخفاق في تحقيق الوحدة التي يراها المدخل لأي تغيير نوعي في الحياة العربية .

هذا بالإضافة إلى من يقول أن المشكلة عائدة لتخلي العرب عن تراثهم وقيمهم الأصيلة ، ومن معترض عليه يقول له : بل المشكلة عائدة إلى تقصير العرب في استيعاب حداثة العصر وإسرافهم في التمسك بأهداف الماضي والخضوع لسلطة الأجداد .

ومن قائل أن العرب يحتاجون إلى علاج واحد لا ثاني له هو الديمقراطية واحترام حرية الرأي والرأي الآخر ، ومن معارض له يقول : بل العرب بأشد الحاجة إلى المستبد

العادل الذي سيحقق لنا في سنين ما عجزنا عن تحقيقه في قرون ، (حسب تعبير الشيخ محمد عبده) .

ومن متيقن أنه لا مخرج من التخلف إلا بالتصنيع الحديث لتغيير العقل والسلوك معاً كما ذهب إلى ذلك سلامة موسى وكما تؤكده اليوم المدرسة الإنمائية العربية في كثير من البلاد العربية النفطية وغير النفطية ، وتعقد من أجله الكثير من الندوات والمؤتمرات وتنشر عنه الكثير من البحوث والدراسات . .

ولأن الكوارث والتراجعات تستمر ، والأخطار تتزايد يوماً بعد يوم ، فلم يعد من الممكن التيقن من وجاهة أي تفسير من تلك التفسيرات العديدة والمتضاربة ، على ما في كل واحد منها من وجهة نظر جديرة بالاعتبار ، وعلى ما يقوم بين عدد منها ، على الأقل ، من تكامل في إعطاء تفسير أشمل ، وعلاج أعم للأزمة كلها .

وقد بلغ من خطورة الأمر اقتراب بعض العرب من القبول بالنظرية الاستعمارية والصهيونية التقليدية التي نبتت في دوائر الاستعمار البريطاني والفرنسي ثم تبنتها الدوائر اليهودية وأخذت تعمل على تحقيقها ، والقائلة : إن التكوين العربي البشري يعاني من خلل رئيسي في بنيته يشمل العقلية والنفسية والسلوكية العربية ، وإنه تكوين عاجز عن التفكير العقلي العلمي المنظم ، وعاجز عن العمل الفعال المخطط بسب احتقار العرب لقيم العمل المهني والعمل الجماعي المشترك ، وإسرافهم في الفردية والأنانية والتنازع الداخلي فيما بينهم ، الأمر الذي ساعد ويساعد على تقسيم العالم العربي إلى كيانات ودويلات صغيرة متناحرة تعتمد على الغرب ثم تضطر للقبول بالهيمنة الإسرائيلية التي هي استمرار ـ حسب زعم تلك النظرية ـ للحضارة الغربية وللتقدم الغربي في هذه المنطقة المتخلفة والمتناحرة .

وقد ظهرت في السنوات الأخيرة وثائق ودراسات إسرائيلية وغربية تؤكد هذا المعنى وتدعو لتعميقه وترسيخه وتحويله إلى واقع نهائي لإفكاك للعرب منه ، ويمكن لمن أراد التوسع في الموضوع أن يعود إلى تلك الوثائق ليطلع عليها مباشرة ويرى منطوقها الحرفي الذي أوردناه هنا معدلاً ومخففاً ، فبعض هذه الوثائق الإسرائيلية يذهب إلى حد التحريض على وحدة الكيان المصري الذي هو أقدم وأرسخ كيان عربي في الماضي والحاضر ، وأشد المجتمعات العربية انسجاماً وتماسكاً ، ليطالب بتفتيته أسوة

بالمجتمعات العربية الأخرى التي اجتاحتها هجمة التقسيم ، (وذلك لإدراك إسرائيل أنه ما دامت مصر باقية في قلب العالم العربي ، موحدة ومتماسكة فلا بد يوماً ما من اجتماع الأجزاء العربية حولها من جديد ، طال الزمان أو قصر . لهذا فإن المخطط الإسرائيلي يريد أن يطال آخر أمل وأبقى رصيد واحتياط لإمكانية توحيد العرب . .) .

أياً كان الأمر ، فإن تدافع الأحداث المأسوية قد أدى إلى تشويش الرؤية العربية إلى حد الاقتراب ، كما قلنا ، من قبول هذه النظرية المعادية المشينة أو ما يشبهها ويدور في فلكها الفكري والنفسي . وهذا منتهى الهزيمة المراد إلحاقها بالوجود العربي في الصميم ، فعندما يصل أي عربي إلى القبول بالدونية التي يفرضها عدوه عليه في داخل عقله ونفسه ، لا يبقى من مجال لأي إنقاذ أو خلاص .

وما يتوجب إيضاحه وإدراكه بجلاء تام في هذا المجال هو أن العدو استغل أخطاء وعللاً وأوضاعاً كانت وما زالت موجودة في الكيان العربي ، لأن العرب أجلوا حلها ومواجهتها منذ بداية النهضة . وساعد الاستعمار على صرفهم عن علاجها وحسمها فبقيت هناك في داخل الجسم العربي تضعف مناعته وتقلل من قدرته على مقاومة التحديات ، الأمر الذي سهل للجراثيم المعادية اقتحامه والتغلغل فيه واستيطانه وتفتيته كما يحدث اليوم .

فجذور المشكلة إذن ليست في ضراوة الهجمة المعادية الشرسة على ضراوتها وشراستها وخطورتها . وأنت لا تتوقع من عدوك الشرس الغادر الضار أن يرسل إليك باقات من الورد . فمن طبائع الأشياء أن يكون العدو ضارياً شرساً إذا وجد جسم عدوه ضعيف المناعة قابلاً للكسر .

والواقع أن ضعف المناعة كان ملازماً للكيان العربي قبل قيام إسرائيل وحروبها ، وقبل وصول الاستعمار وعهوده . كما أن التشوش في الرؤية العربية بشأن تحديد أسباب الأزمة المصيرية الوجودية ، وتحديد علاجها الناجع ، كان أيضاً قائماً بشكل أو بآخر وبصورة مقنعة (بتشديد النون) منذ بداية النهضة ، فجعلته الهزائم والنكبات يظهر بصورة مكشوفة الآن حيث لم يعد بالإمكان ستر مصائب قومية بهذا الحجم والاتساع . لكن التشوش في رؤية العلاج كان قائماً منذ البداية وقبل توالي أحداث السنوات الأخيرة .

عندما حدثت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ تصور الكثيرون من العرب أن اللوم يقع على عاتق أنظمة عربية معينة كانت قائمة عندئذ ، وتولدت حركة واسعة لتغيير تلك الأنظمة . وهذا ما حدث بالفعل .

وعندما حدثت النكبة العربية الثانية عام ١٩٦٧ اتضح أن المسألة لم تكن بمثل تلك البساطة . فهذه أنظمة من نوع آخر تواجه هزيمة مماثلة ، إن لم تكن أفدح . . وجرى البحث عن نوع آخر من الأخطاء والمسببات .

وعندما حدثت النكبة العربية باحتلال بيروت وذبح الفلسطينيين في صبرا وشاتيلا ، في ظل أوضاع عربية تختلف عن أوضاع ١٩٤٨ وأوضاع ١٩٦٧ ، جرى البحث عن نوع ثالث من التنظير والتفسيرات لأسباب الكارثة . . وهكذا وصولاً إلى فتنة ١٩٩٠ في الخليج .

والخطأ في ذلك كله أننا نأخذ حدثاً بعينه مفصولاً عن مجرى تاريخنا الحديث كله ومجرى عصر الانحطاط الذي كابدته الأمة العربية أيام المماليك والترك وغيرهم وننظر إلى الحدث وكأنه حجر ساقط علينا من السماء وليس خارجاً ومنبثقاً من مجرى واقع التخلف الذي عشناه ونعيشه والذي ورثناه من عصر انحطاط طويل يبلغ عمره عدة قرون منذ توقف الإبداع الحضاري العربي في القرن الرابع الهجري ، وتعرض المنطقة العربية للموجات الغربية الكاسحة التي أخذت تجتاحها منذ سيطرة الترك على الخلافة في عهد المعتصم إلى اجتياح المغول بقيادة هولاكو للشرق العربي ، إلى تدمير مراكز الحضارة في المغرب العربي على يد الموجات الصحراوية المتبدية ، كما لاحظ ذلك ابن خلدون واستمد منه نظريته في تفسير التاريخ العربي على أساس الجدلية المأسوية بين البداوة والحضارة .

وتلك الفذلكات المجتزأة التي تأخذ حدثاً بعينه وتعتبره محور الكارثة وتشبعه بحثاً وتحليلاً وكأنه لا علاقة له بمجرى التاريخ الذي سبقه ، والواقع العميق الذي حضنه وولده (بتشديد اللام) يعود سر انتشارها إلى شيوع الجرائد اليومية والكتابات الصحفية الحديثة العابرة ، والكتب السياسية التي تسعى للإنتشار والضجيج ، يضاف إلى ذلك النشرات الإخبارية المتتابعة والتغطيات التليفزيونية التي تنقل الوقائع والأحداث مجتزأة كأمور منفصلة لا يربطها رابط .

هذا الطوفان الإعلامي لأي حدث من الأحداث يجعل العقل العربي يضيع في متاهة الوقائع اليومية المتعاقبة ، وإذا ظهر تحليل سياسي فإنه يربط أحداث أسبوع واحد ، وإذ صدر كتاب سياسي فإنه يغطي حقبة سنوات معينة ويدخل في تفاصيلها ، بما يقطعها عما سبقها من فترات تاريخية تولدت تلك الحقبة منها . .

لذلك فإن صحافتنا وإعلامنا بحاجة إلى نشر دراسات اجتماعية تاريخية تتناول جذور وأصول المشكلة العربية منذ عصر الإنحطاط إلى الفترة المعاصرة بشرط أن تكون هذه الدراسات واضحة وغير معقدة موضوعاً وأسلوباً ليسهل على المواطن العربي فهمها وإدراكها .

وعلى المفكرين والجامعات ودوائر البحث ومراكز الدراسات التصدي لمعالجة هذا الموضوع الجذري وطرحه في أبعاده المختلفة ومن زواياه المتعددة .

وعلى المجلات الثقافية خاصة ، والجرائد والإذاعات والتلفزة بعامة تعميم هذه الأبحاث بعد تبسيطها دون إخلال، وتيسيرها دون تسطيح ، لتتولد صحوة ثقافية جديدة بشأن الجذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية المستديمة ، تلك الجذور التي تولدت منها مختلف الكوارث القومية ، وتفرعت عنها مختلف مظاهر التخلف ، ليتم تفادي هذا التفريع التجزيئي المضلل لسبل مواجهة الأزمة الطاحنة .

والواقع أن المجلة الثقافية العربية تتحمل الجانب الأهم والأكثر دقة من هذه الرسالة . فهي تقف جسراً موصلاً ـ أو يجب أن تكون كذلك ـ بين المفكرين والجامعات ومراكز البحث من ناحية ، وبين الصحافة والإذاعة والتلفاز والجمهور الواسع من ناحية أخرى ، وعليها يقع عبء توصيل الفكر إلى وسائل الإيصال العامة . وعلى الجانبين التعاون معها في ذلك لتحقيق هذه المهمة على الوجه الأكمل .

وفي اعتقادي أن علم الاجتماع ، كفكر حي وليس كمنهج أكاديمي وصفي ، هو علم المرحلة الحاضرة من تاريخ الفكر العربي والثقافة العربية .

فقد كانت علوم الأدب هي علم مطلع النهضة عندما تم إحياء اللغة والأساليب الأدبية على يد اليازجي والبارودي والمويلحي .

ثم كان الاهتمام بالتاريخ السردي والقصصي هو النزعة السائدة في فترة تالية عندما

ظهرت سلسلة جرجي زيدان وغيرها حول تاريخ العرب والإسلام .

ثم صار علم الايديولوجيا السياسية هو علم المرحلة في الأربعينات والخمسينات بظهور المد السياسي القومي .

هذه العلوم المختلفة أسهمت بشكل أو بآخر في دفع ركاب النهضة لكنه لم يكن كافياً على ضوء ما ألم بالعرب من هزائم وتراجعات .

وإذا كانت الحاجة ماسة اليوم ، كما أوضحنا ، إلى التأمل طويلاً في الجذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية منذ عصر الإنحطاط إلى اليوم ، فإن العلم القادر على التصدي لذلك هو علم الاجتماع أو الفكر الاجتماعي التحليلي والنقدي المتسلح بالعلوم الاجتماعية كافة من تاريخ واقتصاد وسياسة وعلم نفس جماعي .

مثل هذا الفكر هو القادر على رؤية تلك العوامل الاجتماعية التاريخية التي طبعت الوجود العربي بميسمها ، كالجدلية الدهرية بين البداوة والحضارة ، وتعرض مراكز الحضارة العربية لموجات متعاقبة من غزو الرعاة القادمين من الصحارى الأسيوية والإفريقية مما أدى إلى الإنقطاع والتقطع الحضاري في التاريخ العربي بفعل هذه الموجات المتبدية المتعاقبة .

أضف إلى ذلك وجود الصحراء كعامل انفصالي بين معظم البلاد العربية ، وتأثير التنظيم القبلي والطائفي والعلاقات العشائرية بين الكيانات العربية ، الأمر الذي أسهم في خلق هذه التعددية غير الصحية في الوطن العربي وساعد المخططات الأجنبية على تنفيذ مآربها في التجزئة والتقسيم .

والحديث عن هذه العوامل الاجتماعية التاريخية وغيرها من عوامل استراتيجية معاصرة حديث يطول ، نكتفي بالإشارة إلى عناوينه التي ذكرنا بعضها بإيجاز شديد على أمل العودة إلى بحثها في مقال آخر ، مع دعوتنا لكل المفكرين والمثقفين العرب للإسهام في مثل هذه الأبحاث ، لأن المهمة أكبر من أن يتصدى لها فرد واحد أو جهة واحدة .

وإذا كان المثقفون العرب لا يقدرون على التأثير في أحداث المصير ، فلا أقل من أن يحاولوا توضيح الرؤية الشاملة والسليمة أمام الأمة حول ما يمس وجودها في الصميم .

نظرة في الجذور :

مدى مسؤولية الماضي عن أزمة الحاضر

حتى لا نبالغ في التجريح الذاتي بسبب ضخامة حجم التراجعات العربية الراهنة ، وحتى لا نفسر معضلتنا العميقة المستعصية بتفسيرات جزئية ووقتية متغيرة بتغير الوقائع والظروف والملابسات الآنية ، لا بد من وقفة متأنية مع الجذور الاجتماعية التاريخية لأزمة الكيان العربي وأزمة العقل العربي وأزمة الإنسان العربي .

إن رصد المتغيرات الراهنة أمر لا بد من الاستمرار فيه بطبيعة الحال . لكن العقل العربي مطالب اليوم أكثر من أي وقت مضى بعدم الاكتفاء بهذا الرصد الحدثي للمتغيرات الراهنة ، والإطلالة من وراء ذلك إلى العوامل الاجتماعية والتاريخية والحضارية الفعالة التي جعلت من الكيان العربي ما هو عليه الآن . فهذه العوامل هي التي تتغذى منها أغلب التراجعات والانتكاسات في الحياة العربية المعاصرة .

وما نطرحه هنا هو مجرد اجتهاد فكري قابل للحوار في محاولة لتفسير التمزق العربي الداخلي ، وضعف القابلية الإنتاجية والحضارية في المجتمعات العربية ، وسهولة تعرضها للمؤثرات والتحديات الخارجية .

ونحن إذا عدنا إلى العوامل والجذور الاجتماعية العميقة ، والبعيدة الغور التي أثرت في تكوين المجتمع العربي نجد أول ما نجد أن المنطقة العربية تتصف بخاصية جغرافية وبشرية تكاد تنفرد بها بين مناطق العالم الأخرى ، وهي أنها منطقة تضم أقدم مراكز الحضارة في تاريخ البشرية كمدن وادي الرافدين ووادي النيل وإقليم اليمن ومدن الساحل السوري والساحل التونسي ، وتضم في الوقت ذاته عدداً من أوسع وأجدب

الصحارى في العالم كصحارى جزيرة العرب ، وبادية الشام التي تفصل بين سوريا والعراق وصحراء سيناء التي تفصل بين المشرق ومصر ، وصحراء مصر الغربية التي تفصل بين مصر وبين ليبيا وإقليم المغرب العربي ككل ، ثم امتدادات الصحراء الإفريقية الكبرى التي تفصل بين ليبيا والسودان وتصل إلى جنوب الجزائر لتشكل فواصلها هناك مساحات صحراوية أو شبه صحراوية بين بلدان المغرب الكبير ذاتها من موريتانيا إلى تونس وليبيا . فكأن مراكز التحضر العربي بمثابة جزر منفصلة عن بعضها البعض ، تحيط بها أمواج الرمال الصحراوية في كل جانب ، فتهددها بالتصحر ، ليس مناخياً فحسب ، بل حضارياً وفكرياً كذلك . إذ إن هذه المفارقة الجغرافية أوجدت مفارقة حضارية ذات ديمومة تاريخية : هي مفارقة التقابل والتجاذب والتصارع بين ظاهرة الحضارة وظاهر البداوة ، أو بين واقع الإستقرار الحضري في تلك المراكز الحضارية ، الزراعية والتجارية ، وواقع الإنتقال الرعوي في تلك الصحاري وبواديها ، بحيث أصبح تاريخ المنطقة العربية منذ أقدم العصور خاضعاً لقانون ذلك التجاذب المتوتر بين قوى الحاضرة وقوى البادية ، فتسود الأولى ردحاً من الزمن يقصر أو يطول حسب قوة المركز الحضاري المسيطر ، ثم تأتي موجة رعوية أخرى من البادية لتسود الحاضرة ردحاً آخر من الزمن ، وتغير من طبيعة تكوينها البشري والقيمي والسياسي والثقافي والاقتصادي بما يتلاءم ونوعية الموجة الرعوية القادمة . . وهكذا .

الخصوصية العربية :

وهذا القانون اكتشفه وحلله بدراية وعمق فيلسوف التاريخ العربي العلامة عبد الرحمٰن بن خلدون الذي نرى أن أي تحليل لجذور التكوين الاجتماعي التاريخي العربي لا بد وأن ينطلق من مقدمته ومن نهجه ورؤيته ، قبل القفز إلى تبني مناهج علم الاجتماع الأجنبية من مادية وليبرالية وغيرها ، لأن منهج ابن خلدون مستمد من الخصوصية العربية ذاتها ، وقوانينه مستوحاة من واقع هذه الخصوصية ومميزاتها الذاتية ، في حين أن تلك المناهج الأجنبية ، على ما فيها من حداثة وجدة في التحليل والنظر ، مستمدة من خصوصيات أخرى وبيئات ومجتمعات مختلفة في الكثير من خصائصها ، بحيث لا تتلاءم قوانينها وتنظيراتها مع صيرورة المجتمع العربي ، بل وتتصادم معها ، وهذا ما يفسر لنا ظاهرة إخفاق العديد من الأيديولوجيات العربية المعاصرة التي حاولت

علاج المعضلات العربية بالتنظير الأوروبي من شرقي وغـربي ، فكانت هي في واد ، وكـانت المعضلات العـربية في واد آخـر تنتظر من يـأتي لتشخيصها حسب منـظورها الخاص .

ورغم أننا نتحدث ، بفخر ، عن ابن خلدون منذ عشرات السنين ، ونزعم إحياء تراثه ، ونحتفل بعيد مولده وذكرى وفاته ، إلا أن أحداً لم يتقدم بعد ، في ساحة الفكر الاجتماعي التحليلي النقدي ليواصـل مسيرة ابن خلدون في تشخيص المجتمـع العربي ويحاول تطويرها بما يناسب العصر الحديث ، واستخراج رؤية فكرية من منطلقها لفهم هذا الاستعصاء في الواقع العربي بإزاء محاولات التقدم والتوحيد والاستقرار ، وتحديد الكيفية الملائمة والناجعة لتخطي حالة الاستعصاء هذه ، وإيجاد الحل المنتظر للمعضلة المستفحلة البعيدة الجذور .

ورغم أن مفكرين عرباً من أمثال طه حسين وسـاطع الحصري قـد درسوا ابن خلدون ونبهوا إلى أهميته إلا أن ذلك لم يخلق بعد حركة عربية ذاتية في الفكر الاجتماعي العربي لمواصلة هذا الاهتمام وتطويره وإيصاله إلى نتائجه المرجوة . ولفترة من الوقت كان المثقفون العرب الذين يهتمون بابن خلدون وبالخصوصية العربية يـواجهون نـوعاً من الإرهاب الفكري يشهره في وجوههم المسيطرون على الأوساط الثقافية ودور النشر من المعجبين بأوغست كونت وكارل ماركس ودركهايم . ولم يتم اعتراف هؤلاء بابن خلدون مفكراً اجتماعياً قابلاً للنظر إلا بعد أن تم (تعميده) كصاحب نظرة اقتصادية مادية في معاهد الاستشراق بموسكو وباريس ! . . ولله في خلقه شؤون ! . .

بين الاستقرار والترحل :

بعد هذا الاستطراد الذي وجدناه ضرورياً للتنبيه إلى فكر اجتماعي متجذر في عمق تراثنا التاريخي ، العلمي والعقلي ، نعود إلى ظاهرة الصراع في التكوين العربي بين نزعة الاستقرار الحضري ونزعة الترحـل الرعـوية ، أو بعبـارة أخرى ظـاهرة الـديالكتيـك (الجدلية) بين الحضارة والبداوة التي تمثل في رأينا أخطر ديالكتيك في صيرورة التاريخ العربي وهو ديالكتيك خاص بالمنطقة العربية لم يفطن إليه الفكر الديالكتيكي الأوروبي الذي ركز على أهمية الصراع بين الطبقات داخل المجتمع الحضري الأوروبي المستقر ،

من زراعي وصناعي ، ولم يتنبه إلى إمكانية وجود جدل اجتماعي تاريخي من نوع آخر هو الجدل الصراعي بين بنية المجتمع الحضري ككل ، بكافة طبقاته ، وبنية المجتمع الرعوي ككل أيضاً ، بكافة عناصره .

وهذه الحقيقة الاجتماعية التاريخية لا تعود فحسب إلى واقع وجود مساحات صحراوية ـ رعوية أو بدوية داخل المنطقة العربية تفصل بين أقاليمها المتحضرة ، وإنما أيضاً إلى واقع أخطر من ذلك وهو أن المنطقة العربية ككل محاطة بصحارى وسهوب أسيوية رعوية شاسعة تمتد من جدار الصين إلى بر فارس وتمثل خزاناً تاريخياً هائلاً للموجات الرعوية البدوية الكاسحة التي لم تكن الموجة التترية بقيادة هولاكو غير واحدة منها . أضف إلى ذلك تداخل أفريقيا العربية مع أفريقيا الرعوية السمراء والسوداء مما أدى إلى تعرض مصر وبلدان الشمال الأفريقي إلى موجات بدوية أفريقية قادمة من الجنوب ، بالإضافة إلى موجات البادية العربية نفسها التي كانت تعبر صحراء سيناء وصحراء مصر الشرقية وتكمن في الصعيد لتنقض بعدئذ على مراكز الحضارة المغربية كما فعل أعراب بني هلال بمدينة القيروان وسائر المراكز الحضرية في تونس والساحل المغربي . أو كما حدث على الجانب الآخر عندما انتظمت قوى البادية الأفريقية في حركتي المرابطين والموحدين بالمغرب واجتاحت مراكز الحضارة العربية الأندلسية المتحضرة وأخضعتها فكراً وسياسة واجتماعاً لمفهومها الرعوي .

ومن ناحية البحر المفتوح تعرضت مصر والشام للموجات الإفرنجية المتبربرة أيام الحروب الصليبية وما قبلها وما بعدها ، مما أدى أيضاً إلى تدمير مراكز الحضارة العربية التي إن سلمت من موجات البر لم تسلم من موجات البحر بحكم طبيعتها الجغرافية السهلية المفتوحة التي تفتقر إلى الموانع والحواجز الجغرافية الحصينة التي يمكن أن تحميها من غائلة هذه الموجات المكتسحة ومن تسلل أو هجرة العناصر الغريبة الدائمة التسرب إلى الوطن العربي إن لم يكن بفعل الغزو ، فبفعل الهجرة المتتابعة للسكن والعمل والإلتجاء ثم السيطرة !

عوامل هدم وتعطيل :

إن تعرض المدينة العربية ، التي هي مركز التحضر ، لسيل الموجات الرعوية المتتابع قد ترك في تكوين المجتمع العربي وبنيته الآثار والترسبات والبثور التالية :

أولاً : بالنظر إلى كون القبيلة هي الوحدة الاجتماعية في الموجات الرعوية ، فإنها انتقلت أيضاً إلى صلب مجتمع المدينة والريف وجلبت معها نزاعاتها وعصبياتها ونظرتها إلى العمل المهني والتقني وكل أنواع العمل الحضري . أضف إلى ذلك أن القبيلة ، بعكس الإقطاعية الزراعية في المجتمع الأوروبي أو الياباني أو الصيني ، تميل بطبيعتها إلى مزيد من التشرذم حيث تتحول القبيلة إلى عشائر والعشائر إلى بطون وأفخاذ متنافسة وهكذا . بينما تنضم الإقطاعية الزراعية إلى الإقطاعية الأخرى لتكون نواة الدولة الموحدة كما حدث في أوروبا واليابان والصين والهند .

ثانياً : إن هذه التعددية القبلية والعشائرية في صلب نسيج المجتمع العربي تسببت في وجود تعددية غير صحية أخرى هي التعددية الطائفية والمذهبية . فنحن إذا عدنا إلى الأسباب الجذرية لنشوء أغلب الطوائف والمذاهب في بلادنا العربية نجد أنها نتيجة الصراع السياسي - الاجتماعي بين القبائل والعشائر والعوائل من قيسية ويمنية ومن أموية وهاشمية . . الخ . ثم توسع هذا الصراع بدخول الأقوام غير العربية في الدولة الإسلامية بحيث إذا انتمى الأتراك إلى مذهب رد عليهم الفرس بالتعصب لمذهب آخر ، مثلما حدث في البداية عندما مال الأمويون في صراعهم السياسي إلى اتجاه ، فرد عليهم خصومهم باتجاه مضاد . وتلبّس الإتجاهان الطابع الديني المذهبي .

وهكذا فإن التكوين المجتمعي في المنطقة العربية لم يصب فقط بتعددية القبائل والعشائر والأفخاذ ، ولا بتعددية القوميات والأخلاط المتسربة من تركية وفارسية وشركسية وأرمنية ، وإنما بتعددية المذاهب والطوائف أيضاً ، بحيث إذا ذابت فوارق القبائل والقوميات بحكم التزاوج والتعايش الطويل الأمد ، عبر التاريخ ، بقيت فوارق المذاهب والطوائف تثير النعرات وتذكر الناس بأصولهم التاريخية المختلفة وتمثل أفضل ذريعة في يد القوى المعادية لتفتيت المنطقة العربية وإعادة إحياء هذه الظاهرة التعددية - (الفسيفسائية) التي لا يتماشى وجودها مع أي اتجاه حقيقي لخلق كيان مترابط ومتماسك ومستقر ومتحضر يستطيع رد التحديات الخارجية ، والتركيز على العمل والإنتاج وتحقيق التقدم في الداخل .

والجدير بالملاحظة أن الإسلام قد حارب منذ البداية نزعة التعددية القبلية في

المجتمع العربي ، وحذر من الخضوع لقيم البداوة غير الإيجابية ، وقد قال النبي العربي الكريم عن نزعة التفاخر القبلي : « دعوها فإنها منتنة » أي كريهة الرائحة . غير أن النزاعات القبلية والشعوبية في تاريخ العصور الإسلامية التالية أعادت هذه التعددية غير الصحية إلى التكوين الاجتماعي العربي . والواقع أن كل مخططات إسرائيل والقوى الأجنبية الطامعة تتلخص في إحياء هذه التعددية الجاهلية في المنطقة العربية .

ثالثاً : إن أهم ظاهرة نجمت عن خضوع مناطق الحضر للموجات الرعوية المتبدية هي ظاهرة الإنقطاع أو التقطع أو اللاإستمرار في حياة الحضارة العربية . فالواقع أن أغلب حركات الإزدهار الحضاري العربي قد تم اغتيالها على يد القوى الرعوية الكاسحة ولم يتح لها مجال النمو والنضج الطبيعي ، والإنتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أعلى كما حدث في أوروبا واليابان بالإنتقال من الحضارة الزراعية الإقطاعية إلى الحضارة الصناعية الرأسمالية . وهذا ما يفسر في نظرنا لماذا لم يتحول المجتمع العباسي المزدهر تجارياً إلى مجتمع صناعي رأسمالي . وذهب مكسيم رودنسون ، المستشرق الفرنسي ، وغيره في تفسير هذه الظاهرة الغريبة تفسيرات شتى غير مقنعة وغير نهائية ، وما زال الجدل في أوساط الفكر الاجتماعي التاريخي قائماً حول هذه المسألة .

ذبول غير طبيعي :

وتفسيرنا الذي يمكن أن نقدمه هنا ، على ضوء الديالكتيك بين المجتمع المتحضر والقوى الرعوية ، هو أن المجتمع العباسي المتقدم فكرياً وعمرانياً والمزدهر تجارياً ومهنياً واقتصادياً لم تترك له القوى الرعوية المتخلفة المحيطة به في الصحاري العربية والأسيوية والأفريقية فرصة النمو الطبيعي وإمكانية التراكم الرأسمالي المؤدي إلى الثورة الصناعية ، بل أخذت تقطع طرق امداداته ومواصلاته التجارية ثم انقضت على مراكزه الحضرية ذاتها بالتسرب سياسياً ودينياً إلى مؤسسة الخلافة والحكم ، ثم بالإنقضاض الحربي المباشر عليه عندما تم تفكيك بنيته الحضارية من الداخل .

فإجماع الدارسين ينعقد على أن عهد الخليفة المأمون يمثل ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية فكرياً واقتصادياً وعمرانياً ، وهذا الازدهار كان من الطبيعي أن يواصل

النماء والتطور والانتقال إلى مراحل أعلى لو احتفظ المجتمع العباسي المتحضر بتماسكه ومناعته الداخلية . فماذا حدث ليفسر كل هذا الإرتداد الفكري والحضاري والسياسي في عهدي المعتصم والمتوكل ومن أتى بعدهما ؟

هل يعقل أن الحضارة العباسية التي بلغت أوج شبابها في عصر المأمون ، قد انتكست هكذا بشكل طبيعي نحو الذبول والشيخوخة ؟ إن ذلك ضد طبيعة الأشياء . لأن الذبول الحضاري الطبيعي يتطلب عصوراً طويلة متعاقبة ، شأنه شأن النمو المتدرج في البداية . فلا بد أن عاملاً قسرياً خارجياً قد اقتحم على التحضر العباسي مسيرته ونموه وتطوره وإعاده خطوات واسعة إلى الخلف .

وهذا واضح تماماً بسيطرة الموجة التركية البدوية على مقاليد المجتمع العباسي في عهد المعتصم الذي كان موالياً للعنصر التركي بتأثير أمه التركية ، مما يعني أن الولاء العربي قد ضعف حتى في مستوى الخلافة بتسرب العناصر غير العربية إلى صميم النسيج المجتمعي في أعلى خلاياه . (ومثل هذا الولاء المزدوج سيكون من أهم أسباب البلاء في تاريخ العرب) .

فالذي حدث أن الخلافة في عهد المأمون قد واجهت تحديات العناصر البدوية الأعرابية في الشام والجزيرة ، وتحديات العناصر الأسيوية في خراسان وأطراف بلاد فارس ، وتوهم المعتصم بعد توليه أن الاستنجاد بقوة من المحاربين الأتراك سوف يحمي الدولة ، ولم يدرك أن سيطرتهم لن تضر الخلافة والسلطة السياسية فحسب ، بل ستؤدي على المدى الأبعد إلى تهديم البناء الحضاري والتقدم الاقتصادي الإنتاجي الذي بدأ منذ صدر الإسلام ، وذلك بحكم الطبيعة الرعوية المتخلفة لأولئك المحاربين الأتراك .

الإنقلابات الرعوية :

وقد خلف لنا الكاتب والمفكر العباسي الكبير ، الجاحظ ، وثيقة تاريخية هامة عن طبيعة هذه الموجة الرعوية التركية التي هيمنت على عاصمة الخلافة ومراكزها الأخرى عندما قال في رسالته الشهيرة عن الترك : « الترك أصحاب عمد (خيام) وسكان فياف ، وأرباب مواش وهم أعراب العجم . . فحين لم تشغلهم الصناعات والتجارات والطب والفلاحة والهندسة ، ولا غرس ولا بنيان ، ولا شق أنهار ولا جباية غلات ، ولم

يكن همهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل وطلب الغنائم وتدويخ البلدان . . وصار ذلك هو صناعتهم وتجارتهم ولذتهم وفخرهم وحديثهم وسمرهم » .

إن الطبيعة المحاربة غير الإنتاجية وغير التحضرية لهؤلاء واضحة في رسالة الجاحظ المعاصر لهم ولتلك الفترة . ويلخص الدكتور شوقي ضيف في كتابه « العصر العباسي الثاني » ملامح هذا الإنقلاب الرعوي في المجتمع العباسي بقوله : « وكان جمهور هذا الرقيق (التركي) بدواً جفاة فكانوا يركبون الخيل ويركضونها في الشوارع ، فتطأ بعض الشيوخ والأطفال والنساء ، مما اضطر المعتصم أن يبني لهم سامراء شمالي بغداد » .

ويمكننا أن نضيف إلى وصف الدكتور شوقي ضيف ، بلا مبالغة ، أن الذي وطأته خيل البدو الأتراك لم يكن أهالي بغداد فحسب ، وإنما مستوى التحضر العربي الإسلامي في ذلك الوقت ودرجة النمو الاقتصادي التجاري والمهني الإنتاجي في الدولة العباسية .

وأي مؤرخ اجتماعي يتصدى لمحاولة تفسير عدم تطور المجتمع العباسي من مجتمع تجاري مهني مزدهر إلى مجتمع صناعي رأسمالي (بالمعنى الاقتصادي المحض للرأسمالية وليس بمعناها الأيديولوجي السائد حالياً) ، لا بد لـه أن يقف طويـلاً أمام مثـل هذا التقطع الحضري والإنتاجي الذي تسببه الموجات الرعويـة للمجتمعات العـربية وتـترك بصماتها وترسباتها واضحة في تكوينها الاجتماعي الحضري والإنتاجي لأمد طويل .

وفي تجربة تاريخية مماثلة بلغ المجتمع العربي في الشام ومصر درجة متقدمـة من التحضر والإنتاج التجاري والمهني والفني أواخر العصر المملوكي عندما امتص الموجـة المملوكية وعرَّبها إلى حد معين ، وحضَّر عناصرها إلى درجة ملحوظة . وكان من المحتمل أن يشهد المجتمع العربي في مصر والشام في تلك الفترة تحولاً اقتصادياً وحضارياً هاماً بالإنتقال من المرحلة التجارية المزدهرة مع الجمهوريات الإيطالية كجنوة والبندقية ، إلى المرحلة الصناعية التي كانت أوروبا على وشك الانتقال إليها .

غير أن هذا المجتمع العربي المتحضر اقتحمته الموجة الرعوية العثمانية القادمة من سهوب آسيا الصغرى بالغزو المباشر ، فقطعت استمراريته الحضارية ونموه الاقتصادي والإنتاجي ، كما فعلت الموجة التركية الأولى في عهد المعتصم بالمجتمع العربي بالعراق والمشرق . وحادثة قيام سليمان القانوني ، السلطان الـتركي ، بإجبـار أفضل المهنيـين

المصريين والشاميين على ترك العمل بمدنهم العربية والرحيل في ركابه إلى اسطنبول ، أشهر من أن تعرَّف . فضلاً عن حمله أرقى المتقنيات والآثار والأدوات من القاهرة ودمشق وحلب إلى عاصمته .

إن هذا التقطع الحضاري والبشري في حياة المجتمعات العربية ليس بالحدث السهل ، ولم يتم تجاوز آثاره بعد .

فازدواجية الولاء ، وتعددية العناصر ، وتدني مستوى الإنتاجية ، في العمل والحضارة ، والمفارقات القائمة في النسيج المجتمعي العربي بين أعلى مستويات التحضر ، وأدنى مستويات التخلف بشكل غير متجانس . . كل ذلك ما يزال فاعلاً فعله وتاركاً آثاره ، فيما يتعلق بمدى تماسك المجتمعات العربية ضد الأخطار التي تهددها ، ومدى فاعليتها الإنتاجية وقدراتها الحضارية بالنسبة لتحدي التنمية والبناء الداخلي . وإلى وقفة أخرى مع هذه الجذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية الراهنة .

نماذج تطبيقية في الخصوصية المجتمعية العربية

(١)
موقف الإسلام من نمط الحياة الرعوية ودلالته المجتمعية

من الظاهرات المتميزة ذات الخصوصية في منشأ الحركة الإسلامية موقف الإسلام من « البداوة » . وهو موقف على أهميته القصوى ودلالته البالغة ، لم يوف حقه من البحث والتحليل والاستنتاج - فيما نرى - رغم كثافة الأبحاث العربية والاستشراقية في نشأة الحركة الإسلامية ، ودلالة هذه النشأة التاريخية والاجتماعية والحضارية .

وأبرز ما يلفت النظر في مغزى الموقف أن الإسلام حرم على العرب المسلمين من أهل الحضر العودة إلى البادية للعيش بها بصفة دائمة مع الأعراب ، واعتبر ذلك كبيرة من الكبائر يعاقب مرتكبها كما يعامل المرتد عن الإسلام . فكأن العودة من التحضر إلى البداوة جرم في مستوى العودة عن الإيمان إلى الشرك والكفر . والشرك كما هو معروف كبيرة الكبائر في الإسلام يفوق في خطورته أي كبيرة أخرى . هذا مع العلم أن العائد للبداوة يعتبر مرتداً وإن احتفظ بإسلامه ، وهنا يكمن المغزى الاجتماعي المتميز والفريد لهذا الموقف الإسلامي يقول ابن منظور في لسان العرب: « في الحديث (النبوي) : ثلاث من الكبائر ، منها التعرب بعد الهجرة : هو أن يعود إلى البادية ويقيم مع الأعراب ، بعد أن كان مهاجراً . وكان من رجع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر ، يعدونه كالمرتد » .

وفي « صحيح البخاري » أن الحجاج لما بلغه أن سلمة بن الأكوع وقد خرج إلى سكنى البادية ، قال له مستنكراً : « ارتددت على عقبيك ؟ تعربت ؟ » أي صرت في الأعراب ، فقال له : « لا ، ولكن رسول الله أذن لي في البدو » .

العقيدة والحضارة :

ونلاحظ هنا في تعبير الحجاج أن التعرب ، أي عودة العربي إلى حالة الأعراب ، بمثابة ارتداد الإنسان على عقبية ، وهو تعبير في اللغة العربية يدل على النكوص والتراجع وانقلاب المرء إلى الخلف بعد أن كان يتقدم إلى الأمام . كما نلاحظ أن سلمة بن الأكوع من ناحيته لم يذهب إلى البادية إلا بإذن من الرسول نفسه ، مما يدل على خطورة المسألة في منظور الإسلام .

ويقول ابن خلدون في المقدمة : « كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرب ، وهو سكنى البادية حيث لا تجب الهجرة » .

ونرى أن أي تفسير لإتجاه الحركة الإسلامية الاجتماعي والحضاري يغفل حقيقة هذا الموقف ، من شأنه أن يخفق في فهم جوهر الإسلام .

فنحن لو أخذنا الأمر من الناحية الفقهية النظرية البحتة لما استدعى أن نربط بين العودة إلى البادية والارتداد عن الإسلام فمن أقر بالشهادتين واعتنق الإسلام عد مسلماً أينما كان ، وحيثما انتقل من البادية إلى الحضر ، أو من المدينة إلى القرية ، أو من الجبل إلى السهل ، فأرض الله واسعة وهي مفتوحة للمسلم ، يضرب فيها ، وينتقل محتفظاً بإسلامه وعقيدته طالما لم يكفر أو يشرك أو يرتد . . . هذا من الناحية النظرية ، المبدئية العقيدية .

ولكن ها نحن نرى أن الإسلام يضع استثناء واحداً مهماً لهذه القاعدة المبدئية الشمولية ، وهو ـ تحديداً ـ : عودة العربي المهاجر ، أي ساكن الحضر ، إلى وضع البداوة مع الأعراب . فهذه كبيرة من الكبائر ، وصاحبها كالمرتد ، وإن احتفظ بدينه .

هذا التحول في الوضع الاجتماعي ، المعيشي ، التحضري يراه الإسلام جرماً في مستوى الردة ، ويستنكر المسلمون حدوثه ، ويتساءلون عن سببه ، ويستعيذ المهاجرون بالله من تعرضهم له . وهو تحول كما ترى في المستوى الاجتماعي الحضاري ، وليس في الوضع العقائدي للإنساني ، ومع هذا يراه الإسلام مساً خطيراً بالعقيدة . وهذا يقودنا إلى الاستنتاج أن الإسلام يعتبر عقيدة مرتبطة جوهرياً بوضع حضاري اجتماعي متقدم ، هو وضع التحضر ، بحيث لو انتفى هذا الوضع وتم التراجع عنه إلى مستوى البداوة

تعرضت العقيدة ذاتها للخطر ، واعتبر القائم بهذا الفعل مرتداً عن عقيدته ، مع ارتداده إلى الصحراء عن تحضره ، وإن لم يعلن خروجه عن الإسلام .

وذلك حكم طبقه الرسول على المهاجرين معه إلى المدينة ، من الذين حسن إسلامهم ، وقوي إيمانهم بالهجرة والصحبة ، حيث خشي عليهم وعلى عقيدتهم جفاء البادية وعصبية الأعراب وإيغالهم في الجاهلية . . . فما بالك بالمسلم العادي من عامة الناس لو تعرض لذلك ؟

ولم ينحصر موقف الإسلام من « ظاهرة البداوة » في الجزيرة العربية في هذا النهي عن العودة إلى البادية وأحوالها (وإن كان هذا النهي في سياقه الاجتماعي الحضاري الخاص يمثل في نظرنا صميم الموقف الإسلامي من هذه الظاهرة لكونه نهياً عملياً حاسماً) .

ففي القرآن الكريم آيات واضحة وصريحة تحدد أبعاد هذا الموقف ، كالآية :

﴿ الأعراب أشد كفراً ونفاقاً ﴾ والآية : **﴿ قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ﴾** .

ونلاحظ أيضاً الربط الوثيق بين الحالة الاجتماعية والحالة العقائدية الأخلاقية . فالكفر والنفاق يرتبطان بالحالة البدوية الأعرابية في الآية الأولى ، كما ترتبط بها قلة الإيمان مع الإسلام الظاهري في الآية الثانية بما يوحي أن الإيمان الحقيقي الذي يتطلبه الإسلام لا يتطابق وحالة البداوة وما فيها من جفاء وغلظة .

وهذا يتضح من الحديث النبوي : « من بدا جفا » أي من نزل البادية صار فيه جفاء الأعراب .

ويحذر الحديث من قبول شهادة البدوي لإحتمال بعدها عن الحقيقة حيث يقول : « لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية » ويوضح ابن الأثير ذلك بقوله : « إنما كره شهادة البدوي لما فيه من الجفاء في الدين والجهالة بأحكام الشرع ، ولأنهم في الغالب لا يضبطون الشهادة على وجهها . . » .

وقد أخذ الإمام مالك بهذا التفسير ، لأنه بحكم البيئة في مدينة الرسول وما حولها من بواد متربصة أقرب أئمة الفقة إلى فهم الطبيعة الأعرابية البدوية .

ومن المهم أن نلاحظ أن « شدة » حكم الإسلام على الأعراب البدو مصدرها ثورة الإسلام على ما أفرزته البداوة من عقائد ومسلكيات وعصبيات ، وهي ليست موجهة بأي حال ضد الأعراب كمجموعات وأفراد ، إلا بقدر ما يخضعون لتلك الحالة .

والمعيار هو الوضع الاجتماعي المعيشي ، فحالما يتحضر الأعرابي يصبح حضرياً ، حكمه حكم المهاجرين والأنصار من عرب المدن والقرى والريف ، أي الحضر المستقرين في تجارة أو زراعة أو غيرهما من أعمال لا تتطلب التنقل المستمر في البوادي والإيغال في الصحراء . فالفارق بين « العربي » « والأعرابي » هو فارق معيشي بيئي محض كان العرب أنفسهم يدركونه بجلاء منذ الجاهلية .

وهذه مسألة واضحة بينة لمن ينظر للأمر من زاويته الاجتماعية ، ولكنها مع ذلك بحاجة إلى إيضاح ، لأن الشعوبية في القديم ، والإستشراق المغرض في الحديث ، حاولا الخلط المتعمد بين مفهوم « أعرابي» ومفهوم « عربي » لتحقيق مآرب خاصة ، كما وقع مفكر ومؤرخ كبير هو ابن خلدون في هذا الخلط حيث استخدم في حالات كثيرة مصطلح « عرب » وهو يقصد أعراب مما فتح الباب لحدوث لغط كثير حول هذه المسألة .

وأرى أن هذا اللغط ينقطع ، وتتضح الحقيقة ، برجوعنا إلى دقة المصطلح القرآني نفسه في مقاربته لهذه المسألة . والمصطلح القرآني ملزم لكل المسلمين ، وإن كانوا من غير العرب ، في طريقة فهمهم لمصطلح « عربي » و « أعرابي » ، بغض النظر عن مشاعرهم القومية الخاصة .

فبينما القرآن الكريم ، يصف « الأعراب » بالكفر والنفاق ، يتحدث عن التنزيل القرآني نفسه على أنه « عربي » كما في الآية : ﴿ **كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون** ﴾ .

وصفة « عربي » هنا ـ كما يرى علماء التراث ـ ليست مجرد صفة لغوية وإنما هي صفة نسبة إلى العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ، كما يقول الأزهري : « جعل الله القرآن المنزل على النبي عربياً ، لأنه نسبه إلى العرب الذين أنزله بلسانهم ، وهم النبي والمهاجرون والأنصار » كما أن صفة « عربي » نسبت إلى النبي ذاته بهذا المعنى ـ أي المعنى المتحضر الشريف « لأنه من صريح العرب » .

وهذا التمييز بين « عربي » « أعرابي » على أهميته البالغة ، كما نرى ، ليس تمييزاً

سلالياً أو عرقياً أو طبقية . كما أنه ليس بالصفة الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل .

فالتمييز كما قلنا حضاري معيشي بيئي . فمن سكن الحضر من العرب اعتبر « عربياً » ومن عاش بدوياً متنقلاً في البادية اعتبر « أعرابياً » .

فليست هناك على سبيل المثال قبائل عربية لا أعراب فيها ولا قبائل أعرابية لا عرب فيها . ويلاحظ جرجي زيدان في كتاب « العرب قبل الإسلام » أن سجلات دولة سبأ كانت تشير إلى الحضر والبدو من قبائل شمال الجزيرة بقولها : « القبيلة الفلانية وأعرابها » بما يدل على أن العربي والأعرابي ينتميان لقبيلة واحدة ، والفرق بينهما في أسلوب المعيشة .

ولنتأمل في هذا النص الهام من لسان العرب : « الذي لا يفرق بين العرب والأعراب ، والعربي والأعرابي ، ربما تحامل على العرب ، ولا يجوز أن يقال للمهاجرين والأنصار أعراب ، إنما هم عرب لأنهم استوطنوا القرى العربية وسكنوا المدن ، سواء منهم الناشىء بالبدو ثم استوطن القرى ، والناشى بمكة ثم هاجر إلى المدينة . فإن لحقت طائفة منهم بأهل البدو بعد هجرتهم واقتنوا نعماً ، ورعوا مساقط الغيث ، بعد ما كانوا حاضرة أو مهاجرة ، قيل « تعربوا » أي صاروا أعراباً بعد ما كانوا عرباً » - (راجع مادة « عرب » في معجم لسان العرب لابن منظور) .

وأعتقد أن هذا النص القديم الوارد في مصدر من أمهات التراث العربي ، يحسم الجدل الطويل حول الفرق بين مفهومي « عرب » و « أعراب » بما في ذلك هفوة الخلط التي وقع فيها ابن خلدون .

فالعربي عربي طالما أنه على درجة من الاستقرار الحضري ، وهو أعرابي إن انتقل إلى البادية ، يستوي في ذلك أشراف القوم وعامتهم ، ووجهاؤهم وسوادهم دون تمييز . و « الناشىء بالبدو » يصبح عربياً كالمهاجرين والأنصار إذا « استوطن القرى » ، وأشراف المهاجرين والأنصار يصبحون أعراباً - بعد أن كانوا عرباً - إذا التحقوا بأهل البدو . وذلك ما منعهم الرسول من فعله لأنه يساويهم بالأعراب معيشياً ويلغي صفتهم الحضرية والعقائدية المتميزة أياً كانت أنسابهم وأحسابهم ودرجتهم في الإسلام والصحبة . وعندما خرج الصحابي الجليل أبو ذر من المدينة للإقامة في « الربذة » بالبادية قال له الخليفة عثمان : « تعاهد المدينة حتى لا ترتد أعرابياً ، فكان أبو ذر يختلف من الربذة إلى المدينة مخافة الاعرابية » كما ذكر الطبري .

أما الخلط عبر عصور التاريخ بين مفهـومي « عرب » و « أعـراب » واستخدام أحدهما ، محل الآخر ، فمرده في نظرنا إلى الوضع التاريخي الحضاري الذي تكون فيه الأمة العربية ففي عهود الازدهار ، يبرز في الأمة وجهها « العربي » المتحضر ، وتكون صفة « عربي » مرادفة لمعنى الشرف والعدل والشجاعة ، أما في عهد الإنحطاط ، عندما يبرز من الأمة وجهها البدوي المتخلف ، وتنطلق الموجات البدوية تخرب المدن والقرى وتـدمر العمـران ، فإن صفتهـا « الأعرابيـة » هي التي تغلب ، ويزول ذلـك الفارق الحضاري الدقيق والهام الذي وضعه الإسلام والقرآن بين مفهوم « عربي » و« أعرابي » وتصبح صفة « العرب » ألصق بالبدو ، ويطلقها أهل الحضر والقـرى والأرياف عـلى القبائل البدوية ، وتتغلب « الأعرابية » على « العروبة » حتى تأتي موجة حضارية جديدة ـ شبيهة بثورة الإسلام ـ فتعيد للعروبة اعتبارها وترد « الأعرابية » إلى حجمها الطبيعي .

والخلاصة أن الصراع بين الحضارة والبداوة ، أو بمعنى آخر بين العروبة المتحضرة والأعرابية البدوية ـ صراع تاريخي طويل الأمد في المنطقة العربية ،وإذاكانت الأمة العربية لم تستوعب حضارة العصر بعد ، فذلك لأنها لم تحسم هذا الصراع بصفة نهائية .

وكل نهضة أو ثورة حضارية عربية يجب أن تحدد موقفها قبل كل شيء من هذا الصراع ، بحيث تعبىء طاقات الأمة المتحضرة ، المنظمة ، المنتجة ، المـترقية ـ ضـد عناصرها المشتتة المتخلفة ، غير العاملة وغير المنضبطة ، التي تجد في « البداوة » وقيمها غطاء تحتمي به . ولم تعد البداوة اليوم تنقلاً في الصحراء .

فعلماء الاجتماع يرون أن البداوة يمكن أن تتخذ مختلف مظاهر الحضارة أو المدينة بكل أشكالها البراقة وتبقى بدوية في جوهرها وقيمها وطريقـة عيشها . وهـذه البداوة « المقنعة » أخطر من تلك البداوة الصريحة التي حاربها الإسلام . وهي كامنة في معظم المجتمعات العربية بدرجة أو بأخرى ، مهما بدت « متحضرة » في الظاهر .

والعروبة الحديثة إذا أرادت الإنتصار على أعدائها وعلى تخلفها ، فيجب أن تنتصر أولاً على ما تبقى بداخلها من بداوة ظاهرة أو مقنعة ، مثلما انتصرت عروبة الإسلام في عهد النبي والصحابة على بداوتها الجاهلية وحاربتها مادياً ومعنوياً بصورة لا تدع مجالاً للشك في أن الإسلام كان ثورة ضد البداوة وأنه لم يكن ديناً بدوياً كما يزعم أعداؤه .

(٢)

نظرة تطبيقية في « المقدمة » :

ابن خلدون وسيطاً بين العروبيين والإسلاميين

أتمنى على العروبيين والإسلاميين ، على القوميين والدينيين ، أن يوقفوا جـدلهم الشهير الذي لا ينتهي ويعطوا أنفسهم ، على الجانبين ، لحظة تأمل ، ويقرأوا معنا بقلب مفتوح وفكر هادىء الأسطر التالية من « مقدمة ابن خلدون » ليكتشفوا أن القضية التي يعتركون حولها بلا نتيجة ، قد « حلها » الرجل قبلهم ، وقبلهم بستة قرون ، وإنه قد حلها لصالحهم جميعاً أي لصالح المعسكرين المتناحرين معاً ، وأعطى كل ذي حق حقه ، وحدد لكل وظيفة دورها بتآلف ودون تنازع . . والقوم المتنازعون لا يدرون ولا يحاولون أن يصلوا إلى لب المسألة . . رغم أنهم جاؤوا بعد صاحب الحل بستة قرون ، ورغم أنهم متفقون على ضرورة إحياء تراثه والسير على نهجه !

ولكن أي إحيـاء لتراث ابن خلدون ؟ وأي سـير على نهجـه ؟ . . إذا لم يدرك العروبيون والإسلاميون من أبناء هذه الأمة لب تحليله ؛ وجوهر معالجته للقضية التي حولها وعليها يتقاتلون ؟!

إذن لنقرأ معاً ، بهدوء ، الأسطر التالية من مقدمة ابن خلدون : ـ

لا نجاح لدعوة دينية من غير ولاء :

تحت عنوان « في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » يقول ابن خلدون : « إن كل أمر نحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية »[1] . وفي الحديث الصحيح ما

---

(١) سنعرض بعد قليل لمفهومه في « العصبية » بالتفصيل .

بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه ، وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم « أن لا تخرق له العادة في الغالب بغير عصبية » .

ويقول عن الدينيين الذين لا يدركون أهمية رابطة العصبية في نجاح الحركات السياسية : « ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك . . وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر ، كما قدمنا ، وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب ، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء ، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم » .

ما أشبه الليلة بالبارحة . . كأن الرجل يشخِّص الأوضاع العربية الإسلامية اليوم . . ويأسى لهذه القطيعة بين المثل الدينية والقانون الطبيعي الذي قرره الله .

ولكن لنبق حيث نحن مع نصوص المقدمة ، فما يزال فيها الكثير من الحكمة لسائر الأطراف المعنية !

بعد أن يقدم ابن خلدون أمثلة على إخفاق حركات الفقهاء والصوفية التي لم تعتمد على عصبية طبيعية اجتماعية يخلص إلى التذكير والتحذير من سلوك طريق التهلكة دون بصيرة واقعية : « وأمثال ذلك كثير ، والغلط فيه : من الغفلة اعتبار العصبية في مثلها » - أي إغفال دور الرابطة الطبيعية الاجتماعية في مثل هذه الحركات .

ثم ينتقل ابن خلدون إلى تقرير « الوجه الآخر » من هذه الحقيقة ، بعد أن قرر وجهها الأول ، بمنهجه المتكامل في النظر دائماً إلى وجهي المسألة . (وهو المنهج الذي يفتقر إليه العقل العربي العام في الأغلب حتى يومنا هذا رغم أنه أنجب مفكراً في مستوى ابن خلدون) .

الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة :

يقول تحت عنوان : « إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها في عددها » موضحاً كيف تسمو القيم الروحية بالرابطة الاجتماعية الطبيعية

الموجودة والقائمة أصلاً وكيف توجهها إلى الطريق الإنساني السليم : « ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية ، وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الإستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم . . وهذا وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات . . » .

ويؤكد تضافر العاملين معاً ، العامل الطبيعي الاجتماعي والعامل الروحي ـ اللذين يراد اصطناع حرب أهلية غير مبررة بينهما اليوم ـ فيقول : « والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة . وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه . قال تعالى : ﴿ **لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم** ﴾ . وسرُّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف ، وإذا انصرفت إلى الحق . . اتحدت وجهتها . . واتسع نطاق الكلمة لذلك ، فعظمت الدولة » .

ذلك أن الرابطة الطبيعية الاجتماعية التي يطلق عليها ابن خلدون مصطلح « العصبية » تكون في الحقيقة بمثابة « الوعاء » الذي يفتقر إلى « محتوى » يملأه . وطبيعة هذا الوعاء تتحدد بطبيعة ذلك المحتوى الجوهري الذي ينطوي عليه ، كانطواء الجسد على الروح ، وسريان الروح في الجسد ، والجسد بلا روح مادة ساكنة ، والروح بلا جسد لا تحقق لها في عالم الطبيعة البشرية .

وما ذلك المحتوى الجوهري الذي يعطي الرابطة الطبيعية حيويتها المهذبة المتسامية في نظر ابن خلدون ، سوى القيم الروحية التي تكون وازعاً لعصبية الأمة ومرشداً لحافزها القومي ، لأن هذا الوازع يكون على حد قوله مزيلاً : « للغلظة والأنفة . . ومذمومات الأخلاق » ودافعاً الأمة إلى الأخذ بمحمودها ، فتتألف كلمة القوم لإظهار الحق . . ويتم اجتماعهم ، ويحصل لهم التغلب » .

معنى العصبية عند ابن خلدون :

ويجدر بنا هنا أن نتوقف للتأمل بعناية في مصطلح « العصبية » الذي يستخدمه ابن خلدون والذي يعتبر قضية محورية وركناً أساسياً في مذهبه الفكري وفلسفته التاريخية :

لا يستخدم ابن خلدون هذا المصطلح بمعناه الشائع ، أي معنى التعصب

للأنساب والتفاخر بالأحساب الذي كان شائعاً بين قبائل الجاهلية والذي نهى عنه النبي العربي بقوله : ليس منا من دعا إلى عصبية . . .

فابن خلدون يشير في سياق مقدمته إلى أنه لا يقصد هذا المعنى الظاهري للكلمة ، وإنما يعالج مفهوماً أعمق لها نستطيع إيضاحه بلغتنا المعاصرة : على أنه الرابطة الاجتماعية الطبيعية التي تجمع بين مجموعة متجانسة من البشر بصلة الولاء وتدفعهم جميعاً إلى الحركة والفعل والبناء والدفاع عن النفس ضد عدوان الغير .

وهذه الصلة أو الرابطة ـ في نظره ـ ليست مصطنعة ولا عابرة ولا مذمومة وإنما هي خليقة ركبها الله سبحانه في طبائع البشر وجعلها قاعدة المجتمع ، ومحرك التطور التاريخي ، ووعاء الدعوات الدينية التي بعث بها الله لهداية البشر ، ومعنى ذلك أن هذه الصلة الطبيعية ليست نقيضاً للدعوة الدينية وليست بديلاً عنها ، وإنما هي « المادة » الطبيعية الحاملة لقيمها ورسالتها ، والقوة التاريخية الاجتماعية المجسدة لمثلها وروحها في السياق التاريخي العملي ، بما يتفق مع المقولة الشهيرة : العرب « مادة » الإسلام ، أي أن الرابطة الطبيعية الاجتماعية العربية هي « مادة » الدعوة الإسلامية الروحية وقوتها المادية المحركة لقيمها ومثلها في مجرى التاريخ الواقعي ، أو كما يستشهد ابن خلدون من الحديث النبوي الصحيح : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » .

فالرابطة البشرية الطبيعية التي لا تستغني عن التسلح بها حتى دعوات الأنبياء المؤيدين من الله تعالى بالكون كله هي ـ إذن ـ هذه « المنعة القومية » التي نراها أصدق تعريف وأدقه للمصطلح الخلدوني في « العصبية » .

والواقع أن أسلوب ابن خلدون ، على علميته ودقته ، لم يسلم من بعض المزالق في انتقاء المصطلحات ، حيث استخدم مصطلح « عرب » ـ كما أوضحنا في مقالة سابقة ـ وهو يقصد « الأعراب » واستخدم هنا مصطلح « عصبية » وهو يعني مفهوماً أقرب ما يكون إلى « القومية » وعذره أن هذا التعبير لم يتقرر بعد في زمنه للدلالة على الرابطة الاجتماعية الطبيعية بين المجموعات البشرية المتجانسة ، كما أنه كان ظاهرة فردية غير مسبوقة في نطاق الفكر الاجتماعي العربي والعالمي عندئذ ، ولم يكن ثمة مناخ فكري عام تحددت من خلاله المصطلحات والمفهومات العلمية الاجتماعية لينتقي منها ابن خلدون ما يلائم معانيه ومقاصده .

غير أن هذا لا يقلل إطلاقاً من خطورة وأهمية السبق الفكري الذي حققه ابن خلدون باكتشافة لدور الرابطة القومية في التاريخ بعامة ، ودورها الحيوي في نشر الرسالات الدينية بخاصة ، من خلال طرحه لمفهوم العصبية كمحرك تاريخي . والعصبية ، إذا تجاوزنا مفهومها الجاهلي ، هي تعبير لغوي صريح يتناسب وصراحة عالم التاريخ والاجتماع في وصفه للطبائع البشرية الواقعية ، حيث يكون التعصب ، أي الحماسة القوية والولاء الشديد ، للرابطة الجامعة بين الوحدات الاجتماعية من قبائل وشعوب وأمم ، وقد كان ابن خلدون دائماً ذلك العالم الاجتماعي الواقعي الذي يسمي الأشياء بأسمائها دون غضاضة .

العصبية هي الرابطة القومية :

ونحن لو تتبعنا إشارات ابن خلدون إلى مفهوم « العصبية » في مختلف المواضع بمقدمته لما خامرنا الشك في أنه يتحدث عن الرابطة القومية بمعناها الحديث الذي ينسبونه إلى علماء أوروبا وحدهم ؛ ويتحدث عنه بعض مفكرينا على أنه من الأفكار المستوردة المرفوضة !

إن ابن خلدون لم يكن يتحدث عن عصبية عشائرية أو قبلية فحسب وإنما ـ أيضاً ـ عن تطور هذا المفهوم وارتقائه إلى أن تحرر من رابطة النسب والقرابة بالدم ، وأضحى ولاء شعوبها لمجموعة أكبر ، تضم مجمل تلك القبائل والعشائر التي تشكل أمة واحدة .

وهو كعالم اجتماع واقعي يرى أن هذه الصلة بدأت في الأصل كصلة رحم وصلة نسب دموي طبيعي ، وهو يقرر منذ بداية شرحه لمفهومه في العصبية إن « صلة الرحم طبيعي في البشر » وأن هذا هو منشأ تلك العاطفة الجماعية التعاونية التي نلمسها بين أفراد الأسرة ثم العشيرة والقبيلة ، وأن نزعة التعاطف الجماعية هذه : « نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا » . . . (أي انها ـ في نظر ابن خلدون على الأقل ـ ليست اختراعاً أوروبياً . . وليست بدعة من بدع الحضارة الحديثة !) .

ويقرر ابن خلدون أن هذا النسب السلالي أو الدموي لا يبقى على حاله من النقاء وعدم الاختلاط ، وذلك بسبب التزاوج والتصاهر والتفاعل بين العناصر البشرية المتخالطة ، فيتحول تدريجياً بفعل هذا الانصهار من رابطة نسب سلالي إلى رابطة نسب

شعوري نفساني يقوم كما يقول بالنص على صلة : « الولاء » . . وأي ولاء هـذا غير الـولاء القومي الذي يربط اليوم بين المجموعات البشرية المتجانسة ؟ .

على أي حال لا يدعنا ابن خلدون نخمن ونستنتج الأمور استنتاجاً ، ولا يترك كلمة ـ الولاء ـ مجردة ، بل سرعان ما يصف هذه الرابطة الجديدة المتولـدة من رابطة النسب القديمة بأنها تحديداً « اللحمة الحـاصلة من الولاء » ـ بمـا يعطي مفهـومه معنى الالتحام والتلاحم بين مجموع الأمة ، وذلك جوهر الرابطة القومية في حقيقة الأمر .

الوصلة والالتحام :

ويضيف إلى ذلك أن هذه « اللحمة الحاصلة من الولاء » تبلغ من القوة وعمق الأثر في حياة الجماعة بحيث تصبح « مثل لحمة النسب أو قريباً منها » ـ أي أنها تؤدي وظيفتها الأصلية في صهر عناصر الأمة ودفعها إلى التناصر والتكاتف مجتمعة .

ويبلغ فكر ابن خلدون ذروته في معالجته هذه القضية عندما يتخطى نهائياً إطار المفهوم العشائري القبلي إلى المفهـوم القومي ، فيقـرر بوضـوح وجلاء : « أن النسب (العشائري) أمر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام » .

وهذا يتفق تماماً مع مع يذهب إليه علماء القومية المحدثون من أن شعور الأمـة الواحدة بتحدرها من نسب قديم واحد مشترك هو مسألة نفسية أكثر مما هي بيولوجية عرقية ، وأن « وظيفة » هذا الشعور بالتحدر من نسب مشترك هو تقوية الصلة النفسية التعاطفية بين مجموع الأمة لتتضافر على تحقيق أهدافها المشتركة ، وهي مترابطة متلاحمة ، بغض النظر عما إذا كان ذلك الشعور بالإنتساب المشترك حقيقياً أم اعتبارياً . فوظيفة ذلك الشعور أو « نفعه » حسب تعبير ابن خلدون : « إنما هو في هذه الوصلة والالتحام » بين أفراد المجموع . وطالما أنه يحقق هذه الوظيفة الحية في حياة الأمة ، فليس مهماً بقاء النسب القديم على حاله أو تحويله بحكم التخالط إلى وشيجة جديدة .

وهذا ينطبق تماماً على تطور الأمة العربية التي تطور نسبها القديم بحكم اختلاط القبائل العربية بسكـان الأقاليم العـربية الأخـرى وتداخلت أصـولها بحيث أصبحت الرابطة العربية هي هـذا الشعور المشـترك بالانتـماء أو هذه : « اللحمـة الحاصلة من الولاء » بما يتجاوز الأنساب العشائرية القديمة .

فهذه الأنساب قد صبت في الرافد الكبير وانصهرت في بوتقة مشتركة ، بعد أن

كانت حسب تعبيره « بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى » . . .

وأي منصف يصل إلى هذا الموضع من فكر ابن خلدون فلا يرى فيه إرهاصاً بالظاهرة القومية وسبقاً لتلمس بداياتها وجذورها . وأي شيء في الحياة البشرية أقرب إلى هذه « العصبية الواحدة الكبرى » من الرابطة القومية التي تغلب العصبيات المتفرقة المتعددة وتستتبعها وتلحمها في لحمة واحدة أكبر منها ؟

وكما رأى مؤرخو القومية أن هذه « العصبية الواحدة الكبرى » تستلزم قيام سلطة سياسية مركزية كتعبير عن وحدة عناصر الأمة وانصهار قواها المتعددة المستقلة سابقاً في كيان متحد برياسة واحدة ، فإن ابن خلدون يصف هذه الظاهرة أيضاً ويربط بين نشوء العصبية الكبرى والتوحد السياسي المركزي بما يوحي أنه مدرك لحتمية الوحدة السياسية كنتيجة لنشوء الكيان القومي المشترك . . .

العصبية تمزج عناصر الأمة :

يقول : « إن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكوِّن . والمزاج إنما يكون عن العناصر . وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً ، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب ، وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم . . . فينفرد بذلك المجد بكليته . . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها ، إلا أنه لا بد منه في الدول ، سنة الله التي قد خلت في عباده . . » .

ويجدر بنا أن نلاحظ هذه اللغة العلمية التي يستخدمها ابن خلدون في وصف تكون المزاج القومي (العناصر ـ المتكون ـ المزاج) وكأنه عالم كيميائي . ولا غرابة ، فهو مؤسس علم الاجتماع ، وهو الذي أنزل الفكر الاجتماعي من سماء اليوتوبيا (جمهورية أفلاطون ـ مدينة الفارابي الفاضلة) إلى أرض الواقع التاريخي وصيره علماً منهجياً يستقري

الوقائع لا الرغائب المثالية .

ثم إن هذا الإدراك اليقظ في الربط بين حتمية السلطة المركزية الواحدة ونتيجة التوحيد القومي ، يسبق ظهور الملوك القوميين الموحدين في فرنسا وبريطانيا والأمم الأوروبية الأخرى الذين قهروا عصبيات الإقطاعيات وصهروها في كيان واحد وكانوا « رموز » هذه الرابطة الجديدة .

وقد استطاع ابن خلدون استنباط هذا القانون من فهمه لجذور الظاهرة القومية التي انعكست في تاريخ الإسلام بقيام « دولة العرب الإسلامية » و « دولة الفرس الاسلامية » و « دولة الترك الإسلامية » وهي المصطلحات التي استخدمها في التعبير عن دور كل قومية من القوميات الإسلامية في إنشاء دولتها ، ثم انحلال هذه الدولة لتحل محلها دولة أخرى لقوم آخرين ضمن السياق العام لتاريخ الإسلام .

عمر الدولة بقوة عصبيتها :

وهو يربط هنا ، بوضوح أيضاً ، بين عمر كل دولة قومية وبين قوة « العصبية » التي تقوم عليها : « لأن عمر الحادث ـ كما يقول ـ من قوة مزاجه . ومزاج الدول إنما هو بالعصبية . فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً . . . وانظر ذلك في دولة العرب الإسلامية كيف كان أمدها أطول الدول » وهو يقارب هنا مفهوم « الحيوية القومية » التي تمثل قوة الدفع في أعمار الأمم والدول .

وبنظرة شاملة تتخطى الأسر والعشائر والأنساب ، يرى أن بني أمية ، وبني العباس ، وبني أمية في الأندلس ، يمثلون جميعاً ما أسماه : دولة العرب الإسلامية ، التي يحدد لإنحلالها تاريخاً واحداً يشمل مختلف أسرها الحاكمة ، فيقول : « ولم ينقص أمر جميعهم إلا بعد الأربعمائة من الهجرة » .

وهو يرى في ظهور الخلفاء الموحدين للدولة من بني أمية وبني العباس مظهر « العصبية الكبرى » التي استدعت ظهور الرياسة الواحدة ، لقيادة « دولة العرب الإسلامية » باعتبار ذلك ـ حسب قانونه ـ السلطة المركزية للأمة الواحدة : « أمراً لا بد منه في الدول » .

ثم يعقب على ذلك : « فلم يزل الملك في أعقابهم إلى أن انقرضت دولة العرب بأسرها . . . » .

التحول عن الدولة العربية :

وابن خلدون يتحدث في زمنه عن انقراض « دولة العرب بأسرها » بينما هنالك دول عديدة قائمة في العالم العربي والإسلامي تقودها قوميات أخرى كالبربر والترك وغيرهم ، دون أن يرى في هذه استمرارية لتلك . وهذا يعني أنه لم ينظر للتاريخ الإسلامي نظرة مثالية تعتبر دوله المتتالية استمراراً لدولة إسلامية واحدة يحكمها الدين ، وإنما نظر إلى ارتباط تلك الدول بالقوميات التي أقامتها ، فاعتبر « دولة العرب » منقرضة ، رغم استمرار الدول الإسلامية في حكم العالم العربي ، ونظر إلى خصائص كل دولة من خلال خصائص الأمة القومية التي أقامتها ، ثم نظر إلى الدول في مجموعها من زاوية الاستمرارية الإسلامية والمثل الدينية العامة التي تفاعلت معها كل أمة قومية ، وكل دولة قومية بطريقتها الخاصة وأسلوبها المتميز ، وبطابعها الحضاري الخاص المتأثر بروحها القومية حيث : « تنتقل الحضارة ـ كما ينص ـ من الدول السالفة إلى الدول الخالفة فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس ، وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة . . وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك ، ثم إلى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر ، والتتر بالعراقين . . . » وهكذا تتحدد عصور الحضارات والدول بدخول أقوام جدد ، وعصبيات جديدة إلى ساحة التاريخ ، مع أن هؤلاء الأقوام يدينون جميعاً بديانة واحدة ، ولكن العبرة في طبيعة الأمة القومية التي تحمل رسالة هذه الديانة ـ وكيف تتفاعل مع مثلها وتعطيها بالمقابل من روحها .

مرة أخرى مع ابن خلدون في موضع آخر حول هذه المسألة الدقيقة في فكره : « ثم جاء الإسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الأحوال أجمع (أي الأحوال السابقة للدولة) انقلابة أخرى . . . ثم درست دولة العرب . . . وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق ، والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال ، فذهبت بذهابهم أمم ، وانقلبت أحوال وعوائد نسي شأنها وأغفل أمرها . . . » .

فانقلاب « الأحوال والعوائد » راجع إذن إلى تحول الامر من العرب إلى الترك والبربر . . أي لعامل الاختلافات القومية . . . ثم لاحظ أن ابن خلدون يضع الفرنجة ، وهم غير مسلمين ، في مستوى العجم والترك من المسلمين ، ويضع العرب

مقابل هؤلاء جميعاً في الكفة الأخرى في مجال تدليله على أن تغير الأحوال وانقلاب العوائد مرجعه في التحليل النهائي إلى حلول أقوام محل أقوام وعصبيات محل أخرى ، وليس لمجرد تغير الديانة او استمرارها .

نعتقد أن في ذلك ما يكفي للتدليل على أن ابن خلدون قد أعطى العامل القومي ، كعامل طبيعي اجتماعي تاريخي ، أهميته ودروه المشروع .

ولا بد من التذكير أن ابن خلدون كان فقيهاً أيضاً وكان قاضياً من قضاة المالكية ، التي تعتبر من المذاهب الإسلامية المحافظة ـ وأنه قد تولى أرفع منصب قضائي في الإسلام حيث أصبح قاضي القضاة بمصر وهذا المنصب لا يتولاه إلا من كان تبحره في الفقه لا يعلى عليه وكانت عقيدته الدينية وسلوكه الديني ـ أيضاً ـ فوق مستوى الشبهات ثم ان ابن خلدون ، لرسوخ إيمانه الديني الأصولي ، قد هاجم الفلاسفة الميتافيزيقيين في الإسلام كالفارابي وابن سينا ، واتفق مع الإمام الحافظ حجة الإسلام الغزالي في تخطئة الفلسفة التي تتعاطى بما وراء الوجود وبالميتافيزيقيا وبالغيبيات باعتبار أن هذه الأمور من اختصاص الدين لا من اختصاص العقل . أما العقل فمجاله الطبيعي دراسة التاريخ وعلم الاجتماع وعلوم المنطق والرياضيات والفيزياء ، أي باختصار العلوم العملية الداخلة في نطاق التجربة الإنسانية وقدرات العقل الإنساني .

كل ذلك يعني أن ابن خلدون قد استطاع أن يجمع ويوفق بين إيمانه الديني الراسخ ، وعلمه الديني الواسع ، وبين أفكاره العلمية الاجتماعية التقدمية في العامل القومي والعامل الاقتصادي ونحوهما دون أن يجد ـ لأصالته في الجانبين ـ أن أحدهما ينقض الآخر ، أو يخالف الآخر . . . فلماذا يتوهم السلفيون اليوم أنهم نقيض التقدميين ، ولماذا يضع التقدميون أنفسهم في مناقضة السلفيين وهذا ابن خلدون الفقيه الديني ، والمفكر العلمي يقف جسراً متيناً وأصلاً بين الضفتين . . ومن عمق التراث العربي الإسلامي وعلى ذروة من ذراه الشاهقة . . . ؟

وليرسخ في قناعتنا جميعاً ، من الجانبين ، أن أي إنقاذ لن يتم ما دام الجسر مقطوعاً بين الاتجاهين ، الضروريين معاً ، والمتكاملين معاً : هذا زمن المصالحة التاريخية أو الفناء المشترك !

لا إسلام دون عروبة ولا عروبة دون إسلام :

فلا إسلام دون عروبة ، ولا عروبة دون إسلام .

القومية عامل قررته السنة الكونيـة الإلهية في واقـع البشر . ولكنها ليست ديناً وليست عقيدة . ولا يمكن أن تعبد ذاتها ، أو تؤله ذاتها ، بل عليها أن تبحث عن عقيدة تلائمها وقيم روحية تتسق مع جوهرها في الصميم ، ومع « رسالتها » في التاريخ . . .

والقومية العربية ، بعد أن تؤكد ذاتها كواقع طبيعي واجتماعي فليس لها غير الجوهر الإسلامي تستقي منه إيمانها ونظمها ومحتواها الصلب المتين ، علماً بأن الجوهر الإسلامي من العمق والسعـة والخصوبـة بحيث يتقبل مختلف الاجتهـادات المخلصة ، والصيـغ المتعددة المتجددة .

والدعوة الدينية الأصيلة ، لا بد لها من البحث عن منعة قومية تتلاءم معها وإلا ظلت أحلاماً ومثلاً بعيدة عن الواقع . وإنكارها للحقيقة القومية على الأرض العربية لن يقرب من ساعة انتصارها ، بل سيجعلها غريبة وعلى تناقض مع القانون الطبيعي الذي وضعه الله في واقع الجماعات الإنسانية ، كما علمنا المعلم الكبير ابن خلدون .

ومرة أخرى وأخيرة : « إن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بها . . فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها » . . هذا من ناحية .

من الناحية الأخرى : « أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية في نبوة ، أو ولاية ، أو أثر عظيم من الدين على الجملة » .

فهل وصلتنا « الرسالة » الخلدونية بوجهيها . . أم ما نزال في ريب من أمرنا ؟ « العصبيـة ضروريـة للملة » . . يعني بلغـة عصرنـا : القـومية ضروريـة للدين ! « وبوجودها يتم أمر الله منها » أي أن هذه القومية أمر إلهي ـ في حدود دورها ـ كالدين في حدود دروه . فهل ندرك مغزى الأمر الإلهي في الجانبين وعلى الوجهين ؟

دراسة مجتمعية تطبيقية : (٣)

قراءة جديدة في « تاريخ الجبرتي » : موروثات أعاقت النهضة . .

* في الإطار الفكري لهذه القراءة :

الهدف من هذا البحث لفت الانتباه في نطاق النهضة العربية الحديثة ـ خاصة فيما يتعلق بأبعاد تأثير موروثها الاجتماعي التاريخي ـ إلى الاعتبارات المنهجية والفكرية التالية :

١ ـ إعادة النظر في التقسيمات الزمنية السائدة لفترات التاريخ العربي الحديث ، والقائمة على اعتماد الأحداث الخارجية (الأوروبية منها خاصة) علامات فارقة وفاصلة بين « ما قبل النهضة » و « ما بعدها » ، وبين كل فترة تالية وأخرى . والعودة لرؤية هذا التاريخ من خلال منطق تطوره الذاتي ، وتواصله الداخلي مع مختلف عصوره ، توصلاً لفهمه من منظور استمراريته وخصوصية صيرورته الذاتية . ويمثل تاريخ الجبرتي أوثق مصدر مباشر لرؤية خط هذه الاستمرارية قبل أن تقطعها ، في وعينا التاريخي ، تلك التقسيمات المصطنعة .

٢ ـ الإلماح إلى ما توصلت إليه بعض الدراسات المقارنة الجديدة بشأن مدى تأثير الفترات التاريخية ، السابقة مباشرة لكل نهضة ، لدى مختلف الأمم غربية وشرقية ، في تقرير نوعية تلك النهضات . حيث أدت طبيعة التكوين المجتمعي لكل فترة سابقة ، في كل حالة ، إلى نوعية معينة من النهضة دون سواها (كما في حالة اليابان التي أخذ يتضح مدى تأثير فترتها الإقطاعية في نهضتها الحديثة من حيث نوعية المنجزات وتحديد الخيارات على السواء) ، الأمر الذي يؤشر إلى وجود صلة عضوية بين كل

نهضة وخلفيتها ، وبالتالي بين طبيعة الوراثة المجتمعية ونوعية الحداثة النهضوية لدى كل أمة .

٣ ـ النظر ، من منطلق هذه الرؤية المقارنة ، في مدى تاثير الفترة العثمانية ـ المملوكية المتأخرة ، فترة « ما قبل النهضة » . (التي يتركز عليها جُلُّ تاريخ الجبرتي) في تحجيم مسارات النهضة العربية إلى اليوم ، وفيما تشهده من تراجعات وما تعانيه مجتمعاتها من ترسبات معيقة ، وذلك من خلال إبراز مجمل العوامل الاجتماعية الهامة التي تتجلى بوضوح في تاريخ الجبرتي (وما تزال تؤثر في المجتمعات العربية بشكل أو بآخر) مثل : المسلكية السلطوية للعسكر ، نمطية قيادة رجال الدين التقليديين لطبقة « العامة » ، الفجوة القائمة بين سلطة الدولة وحياة المجتمع ، ظاهرة النشوء المتكرر للحكم المطلق ، والإجهاض المتكرر للإرادة العامة ، مظاهر الصراع بين البادية والحاضرة . . إلخ .

بمثل هذه المقارنة لخلفية النهضة يمكن رؤية مجمل التكوين المجتمعي الموروث وتأثيراته سلباً وإيجاباً ، وبالتالي معالجته ، بدل الاستمرار في تفسير تراجعات النهضة وإجهاضاتها بـ « أخطاء » و « انحرافات » الفئات الإصلاحية والنخب القيادية وما إلى ذلك من تفسيرات جزئية تشير إلى الأعراض ولا تنفذ إلى جذور الداء .

* * *

ويمثل تاريخ الجبرتي « عجائب الآثار » مصدراً صالحاً لعدة أنواع من الدراسات والقراءات التحليلية الناقدة ، وذلك لتنوّع مادته وخصوبتها ودقة ملاحظة كاتبه ونفاذ بصيرته في مختلف تجليات الظاهرة التاريخية(١) .

ويقرر الباحث التاريخي الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى في بحثه « الجبرتي . . . مؤرخاً » أننا : « حين نقوّم تاريخ الجبرتي نجد أنه أثار اهتماماً كبيراً لم

(١) لعل أفضل مرجع شامل عن الجبرتي وتاريخه : كتاب عبد الرحمن الجبرتي : دراسات وبحوث (ألقيت في ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية في إبريل ١٩٧٤) ، وتم جمعها بإشراف د . أحمد عزت عبد الكريم ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٨٦ .
راجع سيرة الجبرتي في الكتاب المذكور للدكتور جمال زكريا قاسم ، ص ٤٥ ، ودراسة عن مؤلفاته للأستاذ محمد رشاد عبد المطلب ، ص ١٧٣ ، بالإضافة إلى أبحاث عديدة أخرى في منهجه وفكره وقضايا عصره في سائر أبحاث الكتاب .

يقتصر على المهتمين بتاريخ مصر الحديث من العرب ، بل إن المستشرقين قد اعتبروه مصدراً رئيسياً على درجة كبيرة من الأهمية » . فمثلاً نجد أن مكدونالد في دائرة المعارف الإسلامية يذكر أنه : « باعتباره صورة تفصيلية للحياة الشرقية له قيمة اجتماعية عظيمة . . . » .

« ومما يجعل كتاب عجائب الآثار مصدراً من الدرجة الأولى ، ما تميز به مؤلفه من دقة واستقصاء للأحداث والتحفظ في ذكرها . كما أنه يتميز بالموضوعية . . . وهذه الموضوعية لا تجعل من تاريخ الجبرتي عرضاً بارداً للأحداث بل إن كتاباته تفيض بالحرارة . فقارىء الجبرتي يحس دائماً بالحياة الجيّاشة التي يصورها ، وأنه يعيش في الجو الحقيقي لمصر والعصر . . وقد امتاز الجبرتي عمن تقدمه من مؤرخي مصر بأنه لم يقصر اهتمامه على علية القوم والأحداث الهامة . فقد عني بالأمور الجليلة والحقيرة ، ولم يدع شيئاً نمى إلى علمه إلا ودوّنه في دقة مدهشة » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ : ٣٥) .

ولهذه الإعتبارات ، فإن تاريخ الجبرتي يمكن أن يكون مصدراً لقراءة تاريخية خالصة ، همّها تتبع الأحداث والتطورات التاريخية في حد ذاتها ، ولقراءة أخرى اجتماعية تحليلية لبنية المجتمع الذي أرّخ له ، ولقراءة اقتصادية في الواقع الاقتصادي في عصره وأبرز مؤشراته ، ولقراءة من نوع آخر ثقافية فكرية تصور حياة الفكر وأعلامه أواخر العهد المملوكي ـ العثماني ، والصدمة الثقافية التي تعرض لها المجتمع المصري إبّان الحملة الفرنسية وبعدها ، وما تبع ذلك من صراع فكري وحضاري في مصر ومحيطها العربي[٢] . . إلى آخر هذه الأنواع من القراءات المتخصصة والمتنوعة التي يحتملها هذا المصنف الموسوعي ـ وذلك بعد أن يتم رصد وتجميع وتبويب نصوصه ورواياته الحولية الخاصة بكل موضوع ، وغربلتها وتحليلها حسب مناهج البحث العلمي الحديث .

والقراءة المحددة التي نقوم بها لتاريخ الجبرتي في هذا البحث هي في طبيعتها وغايتها قراءة اجتماعية بالدرجة الأولى ، تهدف لإستكشاف طبيعة الهرم الاجتماعي وطبقاته وعلاقاته الداخلية والقوانين والظواهر التي تحكم تلك العلاقات ، وذلك من خلال تتبع ورسم خارطة القوى الاجتماعية الفاعلة على ساحة المجتمع المصري حينذاك ـ

(٢) أنظر : الجبرتي عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ص ٧١ حيث يقدم د . إبراهيم أحمد العدوي مثلاً قراءة فكرية ثقافية من تاريخ الجبرتي حول الصراع الفكري بين أجيال العصور الوسطى والعصر الحديث .

باعتباره أكبر المجتمعات العربية وأسبقها احتكاكاً بالمؤثرات والتحديات الحديثة ، وأكثرها نضجاً اجتماعياً من حيث التبلور النسبي لشخصية تلك القوى واتضاح دروها في مجرى التطور التاريخي بمنطقة الشرق العربي بحكم تأثيرها ووقوعها في مركز الثقل منه ـ وذلك ـ على وجه الخصوص ـ خلال مرحلة الانتقال والانعطاف التاريخي الجذري أواخر الحقبة المملوكية العثمانية وبداية عصر النهضة الحديثة حتى مرور ربع القرن الأول على بدايتها وتطوراتها المتلاحقة (حيث يوقف الجبرتي حولياته عام ١٨٢١) .

والملاحظ أنه بقدر ما تتوفر الدراسات عن مطلع النهضة العربية منذ ١٧٩٨ وما بعدها ، فإن الفترة التي سبقتها ومهدت لها ـ وهي الفترة المملوكية العثمانية المتأخرة ـ ما زالت بحاجة إلى مزيد من البحث ليس لدراستها أكاديمياً في حد ذاتها ، ولكن لكونها الخلفية الاجتماعية التاريخية التي ورثت منها مجتمعات النهضة العربية العديد من خصائصها وظواهرها الحالية المؤثرة ، وذلك بحكم تواصل السياق التاريخي المجتمعي غير القابل للتجزئة القاطعة بين حقبة وأخرى ، مهما طرأت عليه من أحداث اعتبرت فاصلة .

وهذا التأثير العميق لخلفية النهضة على حاضرها ليس ظاهرة خاصة بالمجتمعات العربية . فالوعي العلمي ـ في الدراسات التاريخية المقارنة الجديد ـ أخذ يتزايد بالأهمية البالغة لتأثير خصائص الفترات السابقة لنهضات الأمم الحديثة على نوعية هذه النهضات ، بحيث تأتي كل نهضة منطبعة بميسم خلفيتها التاريخية في نوعية تكوينها المجتمعي الحديث ونظمها الجديدة(٣) .

أضف إلى ذلك أن « التجديد » في مطلع النهضة العربية لم يبدأ دفعة واحدة مع الحملة الفرنسية كما يتصور البعض ، وإنما حفلت العقود الأخيرة من الحقبة السابقة

(٣) أنظر :

B. Moor Jr; Social Origins of Dictatorship, and Democracy Penguin Books, London, 1984 pp. 413-432.

حيث درس الباحث تجارب ست أمم ، غربية وشرقية ، قبل نهضاتها الحديثة وبعدها واستخلص من تلك الحالات المتباينة ظاهرة تواتر تأثير خاصية وعلاقات كل فترة تمهيدية في تحديد طبيعة ووجهة ما تولد عنها من نهضة ونظم جديدة ، وما إذا كانت تتجه من منطلق تلك العلاقات المجتمعية السابقة وجهة ديمقراطية أو فاشية أو اشتراكية . وذلك توجّه في البحث يؤشر إلى أنه لا يكفي أن نعرف ماذا حدث بعد بداية كل نهضة بل لا بد أن نسبر أولاً جذور ما حدث قبلها لنفسر طبيعة توجهاتها .

بظواهر التململ الاجتماعي والتجديد الفكري بما يجعل منها المرحلة التكوينية الجنينية الحاضنة لبذور النهضة ، ويدل على أن للنهضة جذورها الذاتية المتولدة من التربة العربية قبل الغزو النابليوني . ويأتي تاريخ الجبرتي ونهجه في التفكير شاهداً رياديا من شواهد هذا التجديد الذاتي الذي حفزّه الغزو ولم يولّده(٤) .

والواقع أن عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٤ ـ ١٨٢٥) هو المؤرخ المصري والعربي المسلم الوحيد بين مؤرخي الإسلام الكلاسيكيين (أعني مصنفي التاريخ على المنهج التقليدي في كتابة الحوليات) ـ الذي يمكن اعتباره شاهداً مباشراً على ذلك العصر التحولي ، في مصر ، بصفته مؤرخاً « مخضرماً » وقف بين التاريخ الوسيط والتاريخ الحديث ، وتحديداً : بين القرن الأخير ونيف من الحقبة المملوكية العثمانية (حيث بدأ تاريخه ١٦٨٧ وانسدل الستار على هذه الحقبة بالحملة الفرنسية عام ١٧٩٨) ـ وبين ربع القرن الأول من عصر النهضة الحديثة (١٧٩٨ ـ ١٨٢١) ، وذلك ما جعله بالفعل شاهداً متفرداً على تتابع المرحلتين معاً ، وعلى تلك المواجهة الحضارية بينهما ، وذلك الانعطاف التاريخي في « مفترق الطرق » ـ حسب تعبير المؤرخ محمد شفيق غربال (عبد الكريم ، ١٩٧٦ : ٩) ـ بين تيارين متباينين من تيارات التاريخ والحضارة . وإذا كان مصنف مصري آخر ، هو أحمد شلبي عبد الغني ، صاحب كتاب « أوضح الإشارات » قد سبق الجبرتي زمنياً في التأريخ للنصف الأول من الحقبة المملوكية العثمانية حتى وفاته عام ١٧٣٧ م ، فإن الجبرتي قد اطلع على تاريخه وبنى عليه ، ثم تجاوزه بقرابة القرن إلى أن أصبح مؤرخ التحوّل بين الحقبتين(٥) . يضاف إلى ذلك أن معظم القوى الاجتماعية المصرية التي ندرسها في هذا البحث لم تبلغ نضجها ولم تتضح أدوارها في غمرة توالي أحداث الحقبتين إلا في كتاب الجبرتي وزمانه .

فالهدف إذن من قراءتنا هذه يتركز في التوصل إلى رؤية أوضح لطبيعة القوى والعلاقات والظواهر الاجتماعية ـ التاريخية التي يبدو من شواهد الحاضر العربي المتوترة أنها ما تزال متجذرة في واقع المجتمعات العربية ، والتي نعتقد بأنه قد تم إغفال أثرها

---

(٤) أنظر : لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، (الخلفية التاريخية) ج ١ ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٥) أنظر : عبد الرحمن الجبرتي ، دراسات وبحوث ، ص ١٨٣ ـ ٢٠٥ حيث يقدم د . عبد الرحيم عبد الرحمن دراسة مقارنة بين الجبرتي وأحمد شلبي بن عبد الغني .

المتغلغل تحت سطح الواقع العربي الذي برزت فوقه مظاهر التحديث وأشكاله ـ بتأثير المؤثرات الأوروبية والمحاولات الإصلاحية التحديثية خلال العقود الأخيرة الماضية ـ فوقع في « وعي » المثقفين العرب بالذات أن الإرث الاجتماعي للعصر المملوكي العثماني قد تم تجاوزه ، وأن عناصر التخلف قد تم التغلب عليها ، وأن التحديث والتقدم الحضاري قد انطلق في طريقه دون تراجع .

ولكن كما يبدو الآن من أعراض الحاضر العربي ومؤشراته وتأزماته أن تلك النظرة كانت تبسيطية وتفاؤلية إلى حد كبير ، وأن تلك الترسبات المجتمعية المتصلبة ما تزال تؤثر بدرجة أو بأخرى في مسار « النهضة » ومجتمعاتها ، وتحول دون تحقيقها لمتطلباتها الأساسية .

ودون أن ندخل في تشعّب التعريفات النظرية لمفهوم « النهضة » بما يتجاوز حدود هذه التقدمة ، فإنه يمكن إجمال القول من واقع تاريخ الأمم التي أنجزت « نهضاتها » في العصر الحديث بأن أبرز معايير تحقيق نهضة الأمة في هذا العصر تتركز في :

أ ـ تحقيقها لوحدتها القومية .

ب ـ حسم نوعية اختيارها الحضاري الذي ستنهجه وتستقر عليه في مسارها العام وفي بناء نظمها ومؤسساتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية .

ج ـ امتلاك المقدرة العلمية التكنولوجية اللازمة لتحقيق التنمية الإنتاجية وبناء القوة الرادعة في مواجهة التحديات التي تمس كيان الأمة ووجودها .

هذه الشروط الثلاثة في تقديرنا هي معايير الحد الأدنى لمتطلبات أية نهضة حديثة . وهي تنطبق بلا استثناء على جميع الأمم التي أنجزت نهضتها في الغرب والشرق . ومن الواضح أن العرب رغم مرور قرابة القرنين على البداية الزمنية لدخولهم العصر الحديث لم يحققوا ـ بعد ـ هذه المتطلبات لنهضتهم .

وقد تم رد هذا التعسر في إنجاز متطلبات النهضة ، في الأدبيات الفكرية العربية غالباً إما إلى عوامل خارجية كأطماع القوى الكبرى وإما إلى أخفاق المصلحين والحركات الإصلاحية في الأخذ بيد الأمة إلى الطريق السليم ، وهي عوامل لا ينكر أثرها ، إلا أنه نادراً ما تم الإلتفات بوعي كاف ومعالجة تشخيصية إلى طبيعة التكوينات والعلاقات

المجتمعية بترسباتها ومعوقاتها (ونستخدم مصطلح « مجتمعية » للدلالة على مختلف جوانب تركيبة المجتمع في شمولها لا على الجانب « الاجتماعي » منها وحده) ـ تلك التي ورثتها مجتمعات النهضة من خلفيتها التاريخية في العصر المملوكي العثماني .

فبداية « النهضة » التي أرّخ لها بالغزو النابليوني أصبحت فاصلاً مصطنعاً في الوعي الفكري العربي بين ماضي « التخلف » وحاضر « التقدم » في ثنائية تجريدية تقفز فوق طبيعة التواصل التاريخي الجدلي بين ماض وحاضر . وتم اخضاع الواقع العربي الحديث للتصنيفات الأوروبية في التحليل الاجتماعي والتقويم الحضاري ، وغابت تبعاً لذلك خصوصية الواقع المجتمعي العربي في تكويناته المتوارثة والسارية تحت سطح التحديث ومظاهره ، إلى أن أخذت تلك التكوينات والتشكلّات تنفض عنها ستار « التحديث » وتعود إلى البروز والتأثير باعتبارها ظواهر أساسية في الحياة العربية .

هكذا امتدت عبر الزمن « الحديث » الأعراض الوراثية للتكوين المجتمعي التقليدي كالإنقسامات والصراعات بين الكيانات الطائفية والقبلية ، والإمتداد المتوارث لسلوكية « عسكر » المماليك ، والدور القيادي المتوارث لفئة رجال الدين التقليديين ، وظاهرة الهوة القائمة بين « عامة » المجتمع العائدة إلى تشكلاتها القديمة والدولة باعتبارها سلطة فوقية مطلقة وشاملة ، والفجوة الأخرى متعددة الأطراف بين مجتمعات المدينة والريف والبادية في القيم والسلوك والانتماء .

وفي هذه القراءة ـ التي نبقى فيها قريبين من النص التاريخي في زمانه ومكانه دون أية مقارنات أو إسقاطات معاصرة ـ يمكننا مع ذلك نحن العرب المعاصرين أن نعيد اكتشاف بعض الظواهر الأساسية فيها دون أن تبدو غريبة أو بعيدة عن واقعنا وحاضرنا . فلسوف نرى ، مثلاً ، كيف يتحدد مسلك « عسكر » المماليك في احتكار السلطة وممارستها والتصارع عليها فيما بينهم وكيفية تعاملهم مع « الرعية » أو « العامة » وحقيقة موقفهم من القوانين والأنظمة ، وطبيعة نظرتهم للحقوق والواجبات ومدى فهمهم لمسؤوليتهم في الحكم ، وماذا آل إليه حال المجتمع في ظل هذه المفاهيم والمسلكيات عندما وصل الخطر الأجنبي المتمثلّ في الحملة الفرنسية . كما سنرى ـ كمثال آخر بين أمثلة عدة ـ كيف يكون مصير حركة شعبية واسعة ومؤثرة تتسلم قيادتها وتنفرد بها فئة رجال الدين التقليديين (وهم المشايخ الذين يسميهم الجبرتي : المتعممين) ، وإلى أين يمكن أن تصل ، ومتى يبدأ الانفصام بين القاعدة وقيادتها المذكورة ، وأين تقف هذه

القيادة في لحظة الحسم مع تفرد حاكم مطلق جديد مثل محمد علي . وماذا يكون أخيراً مصير « العامة » ـ الطبقة الشعبية الجديدة ـ التي على ما قيل عنها من توصيف وإطراء في أدبيات النهضة العربية لم تبرز بصورة موضوعية وطبيعية هادئة ، وفي بكارتها التاريخية ، كما تبرز أمامنا عبر أجزاء تاريخ الجبرتي .

لربما ، بمثل هذا النوع من القراءات ، نكون قد حققنا فهماً أفضل للجذور « الموضوعية » للخلل في واقعنا المجتمعي ، وتفهمنا أصول تلك التكوينات الوراثية والقوانين والعلاقات التي تحكمها ، وتؤدي إلى عودتها وتكرارها في حاضرنا ، دون إسراف في التجريح « الذاتي » ؛ وربطنا في الوقت ذاته بين البحث الأكاديمي وقضايا الحاضر الملّحة .

وهذه القراءة المحددة والمحدودة لا تدعي تحقيق هذا الغرض ـ الذي يحتاج لتضافر جهود الباحثين العرب ـ لكنها تحاول أن تؤشر باتجاهه .

تدرّج الهرم الاجتماعي في عصر متغيّر

خلافاً للفكرة السائدة ، لم يكن مجتمع مصر مجتمعاً متجانساً من حيث عناصره السكانية ـ خلال الفترة التي يؤرخ لها الجبرتي ، وهي الفترة الممتدة بين سنة ١٠٩٩ ـ ١٢٣٦ هـ (١٦٨٧ ـ ١٨٢١ م) . ويتبينّ لنا في تاريخه أن التطور الاجتماعي ـ التاريخي لمصر في الفترة المذكورة كان يتحدد نتيجة للاحتكاك والتفاعل بين الفئات التالية :

١ ـ المماليك : طبقة مهنتها السلطة

وهم أصلاً جند مستجلب من الولايات العثمانية في منطقة البلقان وأوروبا الشرقية الجنوبية عامة ـ ويستمد هؤلاء تراثهم في السلطة والقيادة والثراء من تاريخ دولة المماليك المعروفة ، التي حكمت مصر (والشام وأجزاء من جزيرة العرب) عدة قرون وحتى سنة ١٥١٧ م ، عندما انهزمت جيوشهم أمام الغزو العثماني . وبالنظر إلى رسوخ جذور هذه الطبقة في مجتمع مصر ـ بالذات ـ فإن العثمانيين لم يتمكنوا من استئصالها نهائياً . فاكتفوا بإخضاعها ومطاردتها في بداية فتحهم ، ثم عادوا فاعتمدوا عليها في مهمات الحكم المحلي بمصر ، حتى إذا ضعفت السلطة المركزية في عاصمة الخلافة برزت هذه الفئة ثانية لتتولى سلطات الحكم فعلياً في مصر ، تاركة للباشا العثماني الشكليات والمراسم ، بل إنها وصلت في درجة نفوذها إلى حد تولية الولاة وعزلهم وأخذت تفرض على الباب العالي

السياسات التي تتلاءم ومصالحها الذاتية باعتبارها هيئة حاكمة .

ولعل في النص التالي ، الوارد على لسان أحد المماليك عن طبقته ، ما يكشف التصور الذاتي لدى هذه الطبقة لدورها ونفوذها : « واعلم يا ولدي ، أننا كنا بمصر نحو العشرة آلاف أو أقل أو أكثر ما بين مقدمي ألوف ، وأمراء ، وكشاف ، وأكابر وجاقات ، ومماليك ، وأجناد ، وطوائف ، وخدم وأتباع ، مرفهي المعاش بأنواع الملاذ ، كل أمير مختص ومعتكف باقطاعه مع كثرة مصارفنا وأنعاماتنا على أتباعنا ومن ينتسب إلينا ، وأسمطة الجميع ممدودة . . . مع ما كان يلزم علينا من المصارف الميرية ومرتبات الفقراء ، وخزينة السلطات ، وصرة الحرمين ، والحجاج ، وعوائد العربان ، وكلف الوزراء المتولين والأغوات وخدمهم والهدايا السلطانية وغير ذلك . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٧ : ١٠٢) .

ويتضح من هذا النص أن المماليك كانوا يقومون بالمهام العسكرية وبالإشراف على الإقطاعيات الزراعية ، وبالإلتزام بجمع الأموال لخزانة السلطنة ولمصروفات الإدارة المحلية . أي - بإيجاز - كانوا يمسكون بسلطات الحكم وبوسائل الإنتاج في أيديهم .

وبالنظر لكونهم أقلية عسكرية غريبة عن المجتمع المصري ، فإنهم ظلوا منغلقين على أنفسهم كطبقة ، وكان العبيد منهم يرثون الأسياد في الأملاك والسلطة والنفوذ بفرض الأمر الواقع الذي أصبح عادة متبعة . يحدثنا الجبرتي عن ذلك في الخبر التالي الذي يصور طبيعة العلاقات الاجتماعية الداخلية لهذه الطبقة : « . . . نودي على المماليك ألا يخرجوا من بيوت أسيادهم ، ولا يركبوا على انفرادهم ويمشوا بالمدينة ، وكان في السنن السابقة في آداب المماليك أن لا يركبوا من بيوت أسيادهم منفردين ، فترك ذلك في جملة المتروكات ، وتزوج المماليك وصار لهم بيوت وخدم ، ويركبون ويغدون ويروحون ويشربون الدخان ، وهم راكبون في الشارع الأعظم ، وفي أيديهم شبكات الدخان من غير إنكار وهم في الرق ، ولا يخطر ببالهم خروجهم عن الأدب لعدم إنكار أسيادهم وترخيصهم لهم في الأمور ، فإذا مات أحد الأعيان بادر أحد المماليك إلى سيده الأمير صاحب الشوكة وقبّل يده ، وطلب منه أن ينعم عليه بزوجة الميت فيجيبه إلى ذلك ، فيركب في الوقت والساعة ويذهب إلى بيت المتوفي . . ونزل في البيت وجلس فيه وتصرف في تعلقاتها وحازه وملكه بما فيه . . فيصبح أميراً من غير تأمر ، وتتعدد عنده الخيول والخدام والفراشون والأصحاب . . فجرى ذلك يوماً بمجلس « حسن باشا » . . فقالوا : إنه قلة

أدب وخلاف العادة التي رأيناها وتربينا عليها ، فقال الباشا : اكتبوا فرماناً بمنع ذلك ، ففعلوا ، ونادوا به من قبيل « الشغل الفارغ » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٤٣ ـ ٤٤) .

والتعقيب الأخير من الجبرتي له مغزاه : إذ أن الباشا لم يعد بإمكانه فرض فرماناته على المماليك ، لذلك فالجبرتي يرى ـ بحق ــ أن منع هذه الظاهرة المستحدثة ، التي حتمتها طبيعة تركيب طبقة المماليك ، هو من قبيل « الشغل الفارغ » الذي سيبقى حبراً على ورق .

وإذا كانت هذه الطبقة قد استطاعت أن تحفظ استمراريتها بهذا الأسلوب ، فإنها أخفقت في الحفاظ على وحدتها كهيئة حاكمة ، حيث أخذ أمراؤها يتحزبون ويتنافسون على السلطة بصورة أدت إلى إلحاق أضرار بالغة بالحياة الاجتماعية المصرية كلها ، فاختل الأمن ، وضاعت الحقوق وتحول المسرح الاجتماعي إلى ساحة صراع بين فئات هذه الطبقة . يؤرخ الجبرتي : « وفي أثناء الدولة العثمانية ونوابهم ، وأمرائهم المصرية ، ظهر في عسكر مصر سنة جاهلية ، وبدعةٌ شيطانية ، زرعت فيهم النفاق وأسست فيما بينهم الشقاق . . . وهو أن الجند بأجمعهم اقتسموا قسمين ، واحتزبوا بأسرهم حزبين ، فرقة يقال لها فقارية ، وأخرى تدعى قاسمية . . ولم يزل الأمر يفشو ويزيد ، ويتوارثه السادة والعبيد ، حتى تجسم ونما ، وأهرقت فيه الدماء . فكم خربت بلاد ، وقتلت أمجاد ، وهدمت دور وأحرقت قصور . . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ٦٧ ـ ٧١) .

وفضلاً عن هذا الانقسام العام ، كانت تحدث مصادمات متفرقة بين عساكر الوجاقات ـ وهي الفرق العسكرية المحلية ـ وبين فرقة الإنكشارية ـ وهي الحامية المركزية التابعة للباشا ـ وكانت هذه المصادمات تؤدي دائماً إلى تعطل الحركة التجارية في الأسواق وإلى اختلال الأمن بصورة عامة . يقول الجبرتي : « . . وحضر إلى طائلة الينجرية (الإنكشارية) من أخبرهم أن العسكر يريدون قتالهم ، فأرسلوا إلى أنفارهم ليحضروا إلى الباب بآلة الحرب . فاجتمعوا وانزعج أهل الأسواق وقفّل غالبهم دكاكينه . . واستمر أهل الوجاقات الستة يجتمعون ويتشاورون في أبوابهم . . فاجتمع رأي الصناجق وأهل الوجاقات على نفي ستة أشخاص من الينكجرية الذين بيدهم الحل والعقد ، فلما بلغ الينكجرية ما دبروه ، اجتمعوا في بابهم . . . وشحنوه بالأسلحة والذخيرة والمدافع ،

فحصل لأهل البلد خوف وانزعاج الدكاكين . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ١ : ١٠١ - ١٠٢) .

وكانت هذه « المبارزات » تصل أحياناً إلى حد الحرب المشهرة المتصلة ولا تنتهي إلا بتدخل الباب العالي (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ١ : ١٠٣) . غير أن هذا التدخل يصبح عديم الأثر إذا بدأ لأحد الأطراف المتحاربة من طوائف المماليك أنه مخلّ بمصالحه . فمن ذلك أن عامة الناس ومشايخ البلد ضجوا من تدخل العساكر في الحياة التجارية واشتغالهم بالمهن والحرف بالإضافة إلى صفتهم العسكرية . فصدر أمر من الباشا العثماني بمنع ذلك . وبناء على هذا المنع « أرسل القاضي فأحضر مشايخ الحرف ، وعرّفهم أنه ورد أمر يتضمن ألا يكون لأحد من أرباب الحرف والصنائع علاقة ولا نسبة في أحد الوجاقات السبع (الفرق العسكرية) ، فأجابوه بأن غالبهم عسكري وابن عسكري ، وقاموا على غير امتثال ، ثم بلغ القاضي أنهم أجمعوا على إيقاع مكروه به ، فخافهم وترك ذلك وتغافل عنه ولم يذكره بعد » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ١ : ١٠٤) .

ولم يكتف رجال هذه الطبقة باستغلال نفوذهم السياسي والعسكري للحصول على امتيازات اقتصادية ، بل إنهم عمدوا للاعتداء المباشر على الرعية ، وخرقوا حتى شكليات القانون العام من أجل توسيع ثرائهم ، فتراهم « يعبثون في الجهات ويخطفون ما يجدونه في طريقهم من جمال السقائين وحمير الفلاحين وبعضهم جلس في مرمى النشاب ، وبعضهم جهة بولاق ونهبوا نحو عشرين مركباً كانت راسية عند الشيخ عثمان ، وأخذوا ما كان فيها من الغلال والسمن والأغنام والتمر والعسل والزيت . . ولم يزالوا على هذه الفعال (حتى) . . اشتد الكرب وضاق خناق الناس وتعطلت أسبابهم ووقع الصياح في أطراف الحارات . . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٣ : ٣٣٧ - ٣٣٨) .

وقد بلغ الأمر بهذه الطبقة إلى حد أن زعماءها المتولين مهام حفظ القانون هم الذين كانوا يحرضون أتباعهم على الاعتداء على ممتلكات الرعية . . يروي الجبرتي : « وقع بين أهل بولاق وبين العسكر معركة بسبب إفسادهم وتعديهم وفسقهم مع النساء وأذية السوقة ، وأصحاب الحوانيت ، وخطفهم الأشياء بدون ثمن ، فاجتمع جمع من أهل بولاق ، وخرجوا إلى خارج البلدة . . فنزل « الأغا » وتلافى الأمر وأخذ بخاطر العامة . . . وخاطب العسكر ووبخهم على أفعالهم فقالوا له : وكيلك فلان وفلان

اللذان يسلطاننا على هذه الأفعال » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٦٧) .

والخلاصة أن هذه الأقلية العسكرية وجدت في المجتمع المصري الزراعي المسالم مرتعاً خصباً لتحويله إلى مجموعة قطاعات فيما بينها . وربما كان لها في بداية ظهورها دور إيجابي في ضبط المجتمع عسكرياً وإدارياً ، وفي تنشيط الاقتصاد ، وفي حماية مصر من الغزوات المغولية والصليبية ، إلا أن الطبقة أواخر العهد العثماني أصيبت بالإنحلال ، وأصبح همها الأوحد جمع المال والتنافس على السلطة . وفي الوقت الذي كان فيه المجتمع المصري يعاني من الغلاء والمجاعات كان المماليك يعيشون في ترف باذخ في بيوتهم واحتفالاتهم ومظاهرهم الاجتماعية الأخرى ، يصوّر لنا الجبرتي ذلك في هذا الخبر عن حفلة مملوكية : « . . . فلما انقضى الفصل ، عمل (أحد أمرائهم) عرساً عظيماً لختان أولاده . . . وهادته الأمراء والأعيان والتجار بالهدايا والتقادم ، وكان مهماً (حفلاً) عظيماً استمر عدة أيام لم يتفق نظيره لأحد من ولاة مصر . . نصبوا في ديوان الغوري وقايتباي الأحمال والقناديل ، وفرشوهما بالفرش الفاخرة والوسائد والطنافس وأنواع الزينة . . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ١ : ٢٦١) . وكان « في كل بيت من بيوت جميع الأعيان مطبخان أحدهما أسفل رجالي ، والثاني في الحريم فيوضع السماط في وقتي العشاء والغداء . . ولهم عادات في أيام المواسم مثل أيام أول رجب والمعراج ونصف شعبان وليالي رمضان والأعياد وعاشوراء والمولد الشريف يطبخون فيها الأرز باللبن والزردة ويملأون من ذلك قصاعاً كثيرة . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٢ : ١١١) ، أما أعراسهم فكانت تتم في « موكب عظيم يشقون به من وسط المدينة بأنواع الملاعيب . . والبهلوانات والجنك (آلات الطرب) والطبول ومعظم الأعيان والجاويشية والملازمين والسعاة والأغوات أمام الحريمات وعليهم الخلع والتخاليق الثمينة . . . وفي خلفهم أولاد خزنات الأمراء ملبسين بالزرد والخود واللثامات الكشميري . مقلدين بالقسي والنشاب وبأيديهم المزاريق الطوال ، وخلف الجميع النوبة التركية والنفيرات . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٢ : ١٩٧) .

هذه الدرجة من السطوة التي بلغها المماليك جعلت كل حاكم يطمح لخلق سلطة مركزية قوية في مصر ، يفكر - أول ما يفكر - في تصفية هذه الطبقة والقضاء على نفوذها قضاء تاماً : هذا ما حاوله علي بك الكبير - دون نجاح يذكر عندما حاول الاستيلاء على السلطة في مصر . . (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٢ : ٢٩١) وهذا ما أعلنه وعمل

من أجله نابليون عندما جاء لحكم مصر ، وكان بيانه الأول للأهالي صريحاً في تحديد هذا الهدف . . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٢٨٨) وهذا ما أسعفت الظروف التاريخية محمد علي على تحقيقه عندما استأصل شأفة هذه الطبقة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً ثم أفناها جسدياً بمذبحة القلعة الشهيرة . . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٧ : ٤٦٨) .

٢ ـ العامة بقيادة رجال الدين : قوة هلامية تتبلور

الرعية أو العامة ، خصوصاً في مجتمعات المدن والقرى المصرية التي مرت بها أجيال متعاقبة من الهجرات والغزوات ، يصعب تحديد ملامح شخصيتها والتحقق من أصولها وأوضاعها الاجتماعية ومسلكها وتفكيرها . . إلخ . ويندر أن يهتم مؤرخ من تلك الفترة بهذه الطبقة لذاتها باعتبارها كياناً مستقلاً يستحق الانتباه . وفي كتاب الجبرتي نجد أن ذكر « العامة » و« السوقة » و« أولاد البلد » و« الفلاحين » و« الناس » و« الفقراء » يأتي عند حدوث الفتن والاضطرابات حيث يكون هؤلاء وقوداً لها ، ثم لا يلبث أن يختفي ذكرهم في زحمة الأحداث . . غير أن الفترة التي يؤرخ لها الجبرتي تعتبر فترة انتقالية هامة في حياة المجتمع المصري ، الذي كان عندئذ يطل على مشارف العصر الحديث متخطياً الأطر التقليدية للعهد الوسيط في أكثر من جانب من جوانب حياته . ونلاحظ أن مفهومات « الشعب » و« الرأي العام » و« الإرادة العامة » يبدأ شيء من معانيها في الظهور أيام تولية محمد علي ، والأحداث التي يرويها الجبرتي بهذا الشأن غنية ـ ضمناً ـ بالدلالة . ويمكن أن نلمح من خلالها الملامح العامة لهذا التطور الجديد . وسنحاول من خلال عرض النصوص التالية وتحليلها تبين الملامح الرئيسية لشخصية هذه الطبقة الشعبية الواسعة .

نميز أولاً بين « أولاد البلد » من أهل المدن ، وهم العمال اليدويون وصغار أهل الحرف الشعبية وسواهم من الفقراء الذين ترتبط معيشتهم ـ بشكل أو بآخر ـ بالدورة الاقتصادية لحياة المدينة ، وبين « الفلاحين » الذين ترتبط حياتهم أساساً بالزراعة في الريف . وبالنظر إلى أن أهم الأحداث العامة تقع في العاصمة ومدن الدلتا فإن « أولاد البلد » أكثر تعرضاً لآثارها من « الفلاحين » ، وبالتالي أكثر بروزاً على سطح الأحداث ـ نسبياً ـ من سكان الأرياف الذين لا يرد ذكرهم والحديث عن شيء من أوضاعهم إلا إذا حدث تمرد في الصعيد أو جفاف وقحط أو ما أشبه مما هو متعلق بالحياة الزراعية . . إلا

أنه في حالات معينة ـ كانتشار المجاعة العامة ـ نجد أن الأهالي يتحركون جميعاً فيما يشبه التمرد الجماعي للمطالبة بالأقوات ، كما في النص الهام التالي « وفي منتصف المحرم سنة سبع ومائة وألف اجتمع الفقراء والشحاذون رجلًا ونساء وصبياناً ، وطلعوا إلى القلعة (بيت الحكم) ، ووقفوا فنزلوا إلى الرميلة ونهبوا حواصل الغلة التي بها ووكالة القمح ، وحاصل كتخدا (نائب) الباشا ، وكان ملآناً بالشعير والفول . . . وحضرت أهالي القرى والأرياف ، حتى امتلأت منهم الأزقة ، واشتد الكرب حتى أكل الناس الجيف ، ومات الكثير من الجوع ، وخلت القرى من أهاليها ، وخطف الفقراء الخبز من الأسواق . . . واستمر الأمر على ذلك إلى أن عزل « علي باشا » (الوالي العثماني) . . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ٧٨ ـ ٧٩) .

إن تاريخ هذا الخبر يعود إلى سنة ١١٠٧ هـ (١٦٩٤) ويتضح منه أن أهالي المدن والفلاحين تعاضدوا في تمرد شعبي وإن كان هدفه محدوداً ومتواضعاً ـ واستطاعوا أن ينبهوا الآستانة إلى ضرورة عزل الباشا ، مما يشير إلى خطورة هذا التحرك رغم عفويته والظروف الاضطرارية التي دفعت « العامة » إلى القيام به .

في أحداث أقل خطورة من ذلك ، نجد أن العامة تعبر عن رأيها في الولاة العثمانيين ولو بإبداء الاحتقار ، كما في هذا الخبر « ونزل (الباشا) من باب الميدان ، وشق من الرميلة إلى الصليبة ، والعامة قد اصطفت يشافهونه بالسب واللعن . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ١٢٦) .

وفي أحداث أشد خطراً نرى أن « العامة » تقاتل الفرق العسكرية المملوكية خارج البلدة وتوقع بها الهزيمة : « . . . فاجتمع جمع من أهل بولاق ، وخرجوا إلى خارج البلدة يريدون الذهاب إلى الباشا يشكون ما نزل بهم من بلاء فلما علم عسكر القليونجية ذلك ، اجتمعوا بأسلحتهم وحضروا إليهم وقاتلوهم وانهزم القليونجية » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٦٧) .

أما « الفلاحون » فأكثر ما نصادفهم في حالات كونهم « عاملاً سلبياً » يتلقى الظلم . . يروي الجبرتي كيف أن أحد الباشوات زاد الضرائب عليهم رغم سوء حالتهم : « . . واهتم لذلك اهتماماً عظيماً ، ورسم بعمل فردة على البلاد أعلى وأوسط وأدنى ، وأرسلوا المعينين لقبض ذلك من البلاد مع ما الفلاحون فيه من الظلم والجور في

العساكر والمباشرين . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ١١) .

ولعلها المرة الأولى ـ إن صدقا وإن مداراة ـ التي تسمع فيها مصر لهجة عطف على « الفلاحين » وذلك في أحد البيانات الرسمية زمن الغزوة الفرنسية : « وكان (نابليون) صعبان عليه من أمور الفلت الذي يقع من العربان الذين حواليكم ، وأيضاً من الخوف الذي عندكم بسببهم ، وكان في عقله أن يزيلهم من على وجه الأرض لأجل راحة الفلاحين . . » (الجبرتي . ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٥ : ٢٨٣) .

غير أن هذه العبارة إذا نظرنا إلينا من زاوية أخرى ، تكشف لنا أن الفلاحين لم يكونوا يعانون فقط من جور السلطة ، بل كانوا يجابهون أيضاً خطر البدو الذين كانوا يعيشون على هامش الأراضي الزراعية ويعيثون في الأرض فساداً ما أمكنهم ذلك .

وقد أخذت شخصية « العامة » تبرز بصورة أكثر وضوحاً على سطح الأحداث مع قدوم نابليون إلى مصر . فهذا القائد الأوروبي العصري القادم إلى بلد شرقي زراعي عريق كمصر ، اهتم بنشر الكثير من مفهومات ثورته الفرنسية عن العدالة والمساواة وفكرة الأمة والإرادة الشعبية والمصلحة العامة ، بالإضافة إلى اهتمامه بتنفيذ خططه السياسية . وقد حرص نابليون على تضمين ذلك كله في بيانه الأول للمصريين ، خاصة وأنه أراد القضاء على أقوى طبقة نافذة في مصر ألا وهي طبقة المماليك العسكرية الإقطاعية .

فبيان نابليون موجه « من طرف الفرنساوية المبني على أساس الحرية والتسوية ، السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنساوية بونابارته » . وهو يبدأ بالتحدث إلى « أهالي مصر جميعهم » ، سكان « البلاد المصرية » التي هي « الإقليم الحسن الأحسن الذي لا يوجد في كرة الأرض كلها » ـ مع ما يمكن أن تثيره هذه العبارة من شعور بالإعتزاز الوطني المصري حسب التصور الفرنسي القومي ـ . . ثم يخاطب البيان الأهالي بـ « يا أيها المصريون » (وهذه الصفة الجمعية لم نمر بها في كتاب الجبرتي من قبل اللّهم إلا في حالة ذكر الأمراء المماليك بـ « المصرلية » تمييزاً لهم عن مماليك الأتراك القادمين من الآستانة حديثاً) . ويعد البيان المصريين بأنه « من الآن فصاعداً لا ييأس أحد من أهالي مصر من الدخول في المناصب السامية ومن اكتساب المراتب العالية ، فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور وبذلك يصلح حال « الأمة » كلها وينتهي البيان بهذا الهتاف :

« لعن الله المماليك ، وأصلح حال الأمة المصرية » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٢٩٠ - ٢٩١) .

وقد باشر نابليون تنفيذ بعض هذه الوعود بإنشاء « الديوان الخاص » و « الديوان العام » من كبار المشايخ والوجهاء المحليين والتجار وأهل العلم . وكانت الغاية من إنشاء الديوانين هي أن يكون الخاص المصغر بمثابة الحكومة ، وأن يمثل العام الموسع السلطة التشريعية ، غير أن المجلسين لم يتجاوزا عملياً النطاق الإستشاري والشكلي كما يتبين من بعض التحفظات التي أثبتها نابليون في مراسم إنشائهما ، ومن خلال التطبيق بعدئـذ (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٣٠٠ - ٣٥٠) .

ومن نافلة القول الإشارة إلى أنه ليس من السهل إطلاقاً أن تمارس أمة حكماً ذاتياً بين عشية وضحاها بعد قرون من معاناة دور « الرعية » البائسة البعيدة كل البعد عن المشاركة في السلطة . ولعل نابليون نفسه قد اكتشف هذه الحقيقة عاجلاً في أول اجتماع للديوان الخاص الذي ضم أكبر مشايخ الأزهر وممثلي الرأي العام المحلي ، وذلك عندما بدأ النظر في تعيين كبار موظفي السلطة المحلية - وهم الذين سيتولون ضبط الرعية في حياتها اليومية - كالمحافظ ومدير الأمن والمحتسب ، فكان رأي الزعماء المصريين جازماً « بـأن سوقـة مصر لا يخافـون إلا من الأتراك ، ولا يحكمهم سـواهم » ! مما اضـطر الفرنسيين إلى تغيير موقفهم المبـدئي : « فإنهم كـانوا ممتنعـين من تقليد المنـاصب لجنس المماليك » . . . وهكذا استقر الرأي على أن يتولى تلك المراكز الحساسة باسم قادة الأمة المصرية وبرضا وموافقة « الفرنساوية المبني على أساس الحرية والتسوية » - أن يتـولاها أتراك مماليك ومن « بقايا البيوت القديمة » على حد تعبير الجبرتي ! (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٣٠٢) .

غير أن ذلك لم يمنع - بعد مرور الوقت - أفراداً من العامة من التطلع إلى مناصب عالية ، والوصول إليها . يحدثنا الجبرتي عن شيء من ذلك من وجهة نظر أرستقراطية : « . . وتوفي محمد آغا مستحفظان (المحافظ المملوكي بالقاهرة أيام الفرنسيين) . . فلم يقلدوا عوضاً عنه أحداً ، بل أذنوا لعبـد العال أن يـركب عوضـاً عنه (قـائماً بـأعمال المحافظ) . . . فكان ذلك من جملة النوادر والعبر ، فإن عبد العال هذا كان من أسافل العامة . . ثم استقر عبد العال المذكور آغات مستحفظان ومحتسباً » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٥ : ٢١٨) .

ولم يستمر الحكم الفرنسي طويلاً ليتمكن من تنفيذ خططه ووعوده ، غير أن الهزّة العنيفة التي أحدثها في مصر أخذت آثارها تتفاعل مع الأحداث بسرعة مذهلة فما هي إلا سنوات قلة حتى برزت إرادة الرأي العام لتفرض إسقاط الوالي العثماني الذي جاء بعد نابليون ، ولتفرض تولية محمد علي مكانه حاكماً باسم الإرادة العامة . هذه مشاهد لأحياء القاهرة عشية الثورة ضد العثمانيين : « . . . والمشايخ تاركون الحضور إلى الأزهر . . وغالب الأسواق والدكاكين مغلوقة (مغلقة) . . . فحضر الآغا (المحافظ) إلى نواحي الأزهر ونادى بالأمان وفتح الدكاكين في العصر ، فقال الناس : « وأي شيء حصل من الأمان ، وهو يريد سلب الفقراء ويأخذ أجر مساكنهم ، ويعمل عليهم غرامات ، وباتوا في هرج ومرج ، (وفي اليوم التالي) ركب المشايخ إلى بيت القاضي ، واجتمع به الكثير من المتعممين والعامة والأطفال حتى امتلأ الحوش والمقعد بالناس وصرخوا بقولهم : « شرع الله بيننا وبين هذا الباشا الظالم ، وفي الأولاد من يقول : يا لطيف ، ومنهم من يقول : يا رب يا متجلي أهلك العثملي . . وغير ذلك . . فلما أصبحوا اجتمع كذلك الكثير من العامة . . وركب الجميع وذهبوا إلى محمد علي وقالوا له إنا لا نريد هذا الباشا حاكماً علينا ، ولا بد من عزله من الولاية . . فقال ومن تريدونه يكون والياً ؟ قالوا له : لا نرضى إلّا بك ، وتكون والياً علينا بشروطنا ، لما نتوسمه فيك من العدالة والخير ، فامتنع أولاً ثم رضي . وأحضروا له كركاً وعليه قفطان وقام إليه السيد عمر والشيخ الشرقاوي فألبساه إياه ، وذلك وقت العصر ، ونادوا بذلك في تلك الليلة . . » ويبدو أن الباشا العثماني أدرك مغزى ما حدث فأجاب معترضاً على العزل : « إني مولى من طرف السلطان ، فلا أعزل بأمر الفلاحين . وكان جواب الناس أن « تجمعوا أيضاً فركب المشايخ ومعهم الجمع الغفير من العامة وبأيديهم الأسلحة والعصي . . (فذهب بعض المماليك) يذكرون (للباشا) ما اجتمع عليه رأي الجمهور من عزل الباشا ، ولا ينبغي مخالفتهم وعنادهم لما يترتب على ذلك من الفساد العظيم وخراب الإقليم » ، فلما أصر الباشا على موقفه « اجتهد السيد عمر أفندي النقيب وحرض الناس على الاجتماع والاستعداد وركب هو والمشايخ إلى بيت محمد علي ومعهم الكثير من المشايخ والعامة . . والكل بالأسلحة والعصي والنبابيت ولازموا السهر بالليل في الشوارع والحارات ، ويسرحون أحزاباً وطوائف ومعهم المشاعل ، ويطوفون بالجهات والنواحي ثم اتفقوا على محاصرة القلعة . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٢١٩ - ٢٢٠) .

هذه الإنتفاضة الشعبية ، التي تبرز بوضوح ملامح الشخصية الجديدة للمجتمع

المصري ، والتي تتوفر فيها كثير من شروط « الإنتفاضة » المسلحة حسب التعريف الحديث لها ـ لم يكن ينقصها عنصر الإرادة والتصميم ووضوح الهدف والتزام أفراد الشعب بتحقيقه التزاماً واعياً وجازماً ، ولعل في النص التالي ـ على إيجازه ـ ما يؤكد المعاني التي نقصدها : « . . . ولم يتحول (الباشا) عن الخلاف والعناد . . فاستمر الأمر من اجتماع الناس وسهرهم وطوافهم بالليل واتخاذهم الأسلحة والنبابيت حتى أن الفقير من العامة كان يبيع ملبوسه أو يستدين ويشتري به سلاحاً . وحضرت عربان كثيرة من نواحي الشرق وغيره » . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٢٢٣) .

فإذا أدركنا أن هذه الإنتفاضة لم تكن تحركها الحماسة الدينية وحدها ، وأنها ثورة ضد ممثلي الخلافة العثمانية ، تبين لنا عمق أبعادها الوطنية والاجتماعية .

على أثر ذلك تنبه الباب العالي لخطر ما حدث في مصر فأرسل مرسوماً بتعيين محمد علي والياً على مصر ، وقرأ هذا المرسوم في بيت محمد علي بحضور كبار المشايخ ـ القادة ، وجموع غفيرة من الجماهير المسلحة . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٢٣١) .

غير أن ما أراده المصريون من حركتهم هذه ليس مجرد عزل الباشا التركي وتولية محمد علي ، بل لجم الجند المملوكي من اتباع الاثنين سواء ـ عن الاعتداء على حقوق الناس وحياتهم وتكليفهم الضرائب والغرامات الباهظة ، بالإضافة إلى تطلعهم لاستتاب الأمن وسيادة القانون، وهو ما افتقدوه منذ سنوات طويلة . ولكن الطبقات الشعبية اكتشفت خلال الأسابيع الأولى من عهد محمد علي أن التغيير الذي أرادته لم يتحقق شيء منه ، فعزمت على مواصلة انتفاضتها . . غير أنها سرعان ما اكتشفت الثغرة الأساسية في حركتها هذه : وهي أن فئة المشايخ التي تصدت للقيادة لم تكن تمتلك الرؤية البعيدة ولا النفس الطويل ، إذ دبَّ التخاذل والانقسام في صفوفها بينما كانت العامة ترفض إلقاء السلاح والعودة إلى أعمالها وإعادة المياه إلى مجاريها .

« . . اجتمع الشيخ الشرقاوي والشيخ الأمير وغالب المتعممين وقالوا : ايش هذا الحال ؟ وما تداخلنا في هذا الأمر والفتن ؟ واتفقوا على أنهم يتباعدون عن الفتنةوينادون بالأمان وأن الناس يفتحون حوانيتهم ويجلسون بها ، وكذلك يفتحون أبواب الجامع الأزهر ، ويتقيدون بقراءة الدروس وحضور الطلبة » .

ولم يكتف المشايخ بذلك بل ذهبوا إلى محمد علي وفوضوه تفويضاً مطلقاً قائلين :

« أنت صرت حاكم البلدة . . وقد أتاك الأمر فنفذه كيف شئت ، وأخبروه بـرأيهم ، فأجابهم إلى ذلك » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٢٣٣) .

وقد كان محمد علي يخطط لهذه النهاية بهدوء ومنذ أمد ـ إلا أنه يمكن القول أن المشايخ باعتبارهم فئةقيادية اقترفوا خطأ تاريخياً غير يسير في هذه الفترة المبكرة التي لم يصل فيها محمد علي إلى مرتبة الحاكم المطلق ، إذ كان بإمكانهم أن يفرضوا عليه تكوين مجلس شورى منهم له صلاحيات واسعة ، خاصة أنه تمت توليته بشروط الرعية وإرادتها وثورتها المسلحة كما تبين .

إلا أن هذا الموقف المتردد شجع محمد علي على تسلم زمام المبادرة ، فأرسل الآغا وبصحبته بعض المتعممين ونـادوا في المدينـة بالأمن والأمـان . . وأن الناس يـتركون الأسلحة بالنهار . . وإذا دخل الليل حملوا الأسلحة وسهروا في أخطاطهم . . فلما سمع الناس ذلك أنكروه وقالوا : إيش هذا الكلام ؟ حينئذ نصير طعمة للعسكر بالنهار وغفراء بالليل . . والله لا نترك حمل أسلحتنا ولا نمتثل لهذه المناداة . ومر الآغا ببعض العامة المتسلحين فقبض عليهم وأخذ سلاحهم ، فازدادوا قهراً وباتوا على ذلك ، واجتمعوا عند السيد عمر النقيب ، وراجعوه في ذلك فاعتذر وأخبر بـأن الأمر تم عـلى خلاف مراده » . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٢٣٤) .

وهكذا أدى تفكك القيادة وغيابها إلى تذويب الإرادة الشعبية تدريجياً ، ففتحت الأسواق مع بقاء الأسلحة مع الناس ، ونزل المشايخ إلى الأزهر وقرأوا الدروس ففترت الهمم ورميت الأسلحة « وأخذ الناس يسبون المشايخ ويشتمونهم لتخذيلهم إيـاهم ، وشمخ عليهم العسكر وشرعـوا في أذيتهم وتعرضـوا لقتلهم وإضرارهم » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٢٣٤ ـ ٢٣٥) .

وبذلك انتهت هذه الإنتفاضة الشعبية ، وبرز محمد عـلي حاكـماً مطلقـاً ، وفي السنوات الأولى من حكمه ـ التي أرخ لها الجبرتي ـ نجد أن الأمن لم يستتب وأن جند محمد علي ظلوا يعتدون على العامة والفلاحين انتقاماً ، أو لجمع الأموال الباهظة التي أرادها محمد علي لتنفيذ مشاريعه الطموح . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٧ : ٩ ـ ١٣ ـ ٢١) .

ويروي الجبرتي كيف أخذ محمد علي يفرض الإقامة الجبرية على كبار المشايخ بعدئذ

كالشيخ الشرقاوي ـ الذي أمره بلزوم داره ، وأنه لا يخرج منها ولا إلى صلاة الجمعة ، وكيف أن هذا الشيخ الذي تخلت عنه جماعته ، والذي تخلى هو عن الناس يوم أرادوه قائداً ، لم يجد مناصاً من امتثال الأمر . . . ولم يجد ناصراً وأهمل أمره (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج٦ : ٣٠١) ، وفي الوقت ذاته أخذ محمد علي يعد بنفسه العرض ـ حالات باسم المشايخ والرعية ويرفعها للآستانة عن عدله وإصلاحه بعد أن يجبر ممثلي الرأي العام على توقيعها دون الاطلاع على مضمونها (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٣٠٠ ـ ٣٠١) .

وبرغم هذه النزعة الاستبدادية التي كبحت الإرادة الشعبية المصرية في مهدها ، ظل العامة محتفظين بروح الحماسة والاستعداد للتضحية في وقت النكبات العامة ، وينقل لنا الجبرتي صورة حيّة عن النضال المصري الشعبي ضد الإنكليز سنة ١٨٠٧ عندما هجموا على الإسكندرية ورشيد في خطة للقضاء على استقلال مصر وإعادتها إلى حظيرة السلطنة العثمانية الواقعة حينئذ تحت تأثير السياسة الإنكليزية : « . . وكذلك أهل البلاد قويت هممهم ، وتأهبوا للبروز والمحاربة ، واشتروا الأسلحة ونادوا على بعضهم بالجهاد وكثر المتطوعون . . . وجمعوا من بعضهم دراهم ، وصرفوا على من انضم إليهم من الفقراء ، فلما وصلوا إلى متاريس الإنكليز دهموهم من كل ناحية . . وصدقوا في الحملة عليهم ، وألقوا أنفسهم في النيران ، ولم يبالوا برميهم ، وهجموا عليهم ، واختلطوا بهم . . وقبضوا عليهم وذبحوا الكثير منهم ، وحضروا بالأسرى والرؤوس ، وفر الباقون (من الإنكليز) » .

ثم يعقب الجبرتي على ذلك كله بهذه العبارة الدالة التي تلخص واقع الأمر : « وليت العامة شكروا على ذلك ، أو نسب إليهم فعل ، بل نسب كل ذلك للباشا وعساكره ، وجوزيت العامة بضد الجزاء بعد ذلك . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٣٧١) .

إن هذه الأحداث السياسية والعسكرية تعكس ـ بلا ريب ـ واقعاً اجتماعياً جديداً في التربة الاجتماعية المصرية ، ونعني على وجه التحديد تكوّن طبقة شعبية واسعة تعي ذاتها وعياً عفوياً وتتماسك في وجه الأخطار الداخلية والخارجية ، وتحمل السلاح من أجل فرض إرادتها على السلطة الحاكمة ، وإن كانت تفتقد القيادة القديرة ، والتنظيم بمفهوم المؤسسة الشعبية . ويمكن القول إن الفكرة الوطنية المصرية الحديثة تستمد جذورها

الاجتماعية ، والشعورية ـ الفكرية ، الأولى من تكوّن هذه الطبقة في مطلع القرن التاسع عشر ومن الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها .

٣ ـ البدو : صراع البادية ـ الحاضرة ، وأنماطه

عندما تفقد المجتمعات الزراعية المستقرة الوادعة تماسكها ، وتضعف السلطة المركزية وتتعرض للفوضى الداخلية ، تصبح هدفاً مغرياً للعناصر البدوية ، القادرة على الحركة السريعة ، بل إن هذه العناصر تتمكن من السيطرة على تلك المجتمعات جزئياً أو كلياً ، خاصة إذا كان الموقع الجغرافي وطبيعة التضاريس تسمح للبدو بأخذ زمام المبادرة . وهذا ما حدث لمجتمع مصر في هذه الفترة ، فلقد فقد استقراره الداخلي ـ كما تبين ـ مما جعل الشريط الزراعي الخصب الممتد مع مجرى النيل يصبح مسرحاً ـ من جديد ـ لهجمات العشائر البدوية الكامنة في واحات الصحراوين : الشرقية والغربية . وطبقاً للظاهرة التاريخية المعروفة سيمتص المجتمع المصري الواسع هذه العناصر بالتدريج لتصبح عناصر فلاحية تدين بقيمه الزراعية في نهاية الأمر .

ويتبين لنا من تاريخ الجبرتي أن البدو في هذه الفترة ينقسمون إلى قسمين من حيث وضعهم الاجتماعي ومستواهم من التطور :

أ ـ البدو الذين استقروا في المناطق الزراعية وأخذوا يشتغلون بالزراعة ، وهؤلاء كانوا يمرون عندئذ في فترة انتقالية من التطور الاجتماعي ، فبينما كانت بنيتهم التحتية ـ الاجتماعية الاقتصادية ـ آخذة في التحول إلى الوضع الزراعي ، نجد أن بنيتهم الفوقية ـ وعيهم وقيمهم ـ ما تزال بدوية عشائرية .

ب ـ البدو الرّحل الذين لم يستقروا بعد ، والذين امتهنوا السلب والنهب ـ خلال هذه الفترة ـ تجارة رائجة ، وغدوا عاملاً خطيراً من عوامل الفوضى العامة التي تعرض لها المجتمع المصري .

وأشهر قبيلة بدوية اشتغلت بالزراعة خلال الفترة هي قبيلة الهوارة التي بسطت نفوذها على مناطق واسعة من الصعيد ، وتمكنت أثناء زعامة شيخها همام من الظهور على المسرح السياسي بصورة بارزة .

وقد ظلت هذه القبيلة تتمتع باستقلال ذاتي في أراضيها ردحاً من الزمن خلال الفتن المملوكية بالقاهرة ، حتى إذا تولى علي بك الكبير وتطلع إلى توحيد القطر

المصري ، أرسل حملة إلى الصعيد بقيادة نائبه محمد أبو الذهب ومعه جملة من الصناجق والمقاتلين لمنابذة شيخ العرب همام .

إلا أن هذه الحملة الكبيرة لم تؤد إلى إخضاع همام وقبيلته بل على العكس من ذلك أدت إلى الاعتراف الرسمي باستقلاله من قبل سلطات العاصمة : فلما قربوا من بلاده ، ترددت بينهم الرسل واصطلحوا معه على أن يكون لشيخ العرب همام من حدود برديس (محافظة سوهاج حالياً) ولا يتعدى حكمه لما بعدها ، واتفقوا على ذلك . . ورجع محمد بك (أبو الذهب) ومن معه إلى مصر (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٢ : ٢٧٩) . ولكن (أبو الذهب) ظل يتحين الفرص حتى استطاع أن يحدث انشقاقاً بين همام وكبار أتباعه . وبذلك استطاع أن يخضع منطقة هوارة لنفوذ سيده علي بك ، بعد أربع سنوات من اعترافه باستقلالها الذاتي . ولم يكتف بذلك بل أرسل رجاله إلى هناك ، فنهبوا وأخذوا جميع ما كان بدوائر همام وأقاربه وأتباعه من ذخائر وأموال وغلال ـ مما يشير إلى ثراء هذه الإمارة البدوية الزراعية ـ وهكذا زالت دولة شيخ العرب همام من بلاد الصعيد كأنها لم تكن (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٢ : ٣٣٧) .

والواقع أن ما يرويه الجبرتي عن همام ودولته ، يشير إلى أن هذه الإمارة حققت مستوى ملحوظاً من الإستقرار ، وتنظيم العمل ، وازدهار الزراعة ، وتنسيق عمل الإدارة والنظام المالي ، وبناء القوة العسكرية . ثم ان شخصية همام تذكرنا بأمراء العرب الكرماء المستنيرين الذين أسسوا دويلات عربية في العصر العباسي الثاني (كدولة بني حمدان في حلب ، مثلاً) . وإذا تحقق ما يذكره الجبرتي عن الصفات الشخصية التي امتاز بها الشيخ همام ، فإنه يغدو ـ تحضراً ـ في مقدمة شيوخ العرب الذين أسسوا كيانات مماثلة مطلع العصر الحديث .

فعن ثراء الدولة ودخلها الزراعي يقول الجبرتي : « وكان له (همام) برسم زراعة قصب السكر فقط اثنا عشر ألف ثور ، وهذا بخلاف المعد للحرث ودراس الغلال والسواقي والطواحين والجواميس والأبقار المحلوبة . وأما شون الغلال وحواصيل السكر والتمر بأنواعه والعجوة شيء لا يعد ، وكان الإنسان الغريب إذا رأى شون الغلال من البعد ظنها مزارع مرتفعة لطول مكث الغلال وكثرتها . . » .

وعن تنظيمها الإداري والمالي يروى : « وله دواوين وعدة كتبة من الأقباط والمستوفين والمحاسبين لا يبطل شغلهم ولا حسابهم ولا كتابتهم ليلاً ونهاراً ، ويجلس

(همام) معهم حصة من الليل إلى الثلث الأخير بمجلسه الداخل يحاسب ويملي ويأمر بكتابة مراسيم ومكاتبات لا يغرب عن فكره شيء قل ولا جل » ، ومن حيث قوته العسكرية « كان عنده من الأجناد والقواسة . . . وأكثرهم من بقايا القاسمية (فرقة مملوكية سابقة) انضموا إليه وانتسبوا له ، وهم عدة وافرة ، وتزوجوا وتوالدوا وتخلقوا بأخلاق تلك البلاد ولغاتهم » . واحتفظ الشيخ همام بعادات العرب في الكرم ، وكانت الوفود تأتي إليه من مختلف أنحاء القطر وتقيم لديه في « أماكن معدة لذلك » ، وهو ينعم عليها « بالجواري والعبيد والسكر والغلال والتمر والسمن والعسل » . وكان « له صلات وإغداقات وغلال يرسلها للعلماء وأرباب المظاهر في مصر كل سنة . . وكان ظلاً ظليلاً بأرض مصر » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٢ : ٣٥٠ ـ ٣٥١) .

ظاهرة نشوء الإمارات العربية في مصر

والواقع أن قيام « الدويلات العربية » بزعامة مشايخ القبائل أواخر العهد العثماني بمصر ظاهرة تستحق المزيد من الدرس للتعرف إلى مدلولاتها الاجتماعية خاصة وأن كيانات عربية مماثلة كانت تنشأ في الفترة ذاتها تقريباً تحت زعامات عشائرية متحضرة في أنحاء الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي . ويتضح من تاريخ الجبرتي أن إمارة الهوارة لم تكن ظاهرة استثنائية ، وإن إمارات أخرى ـ على درجة كبيرة من التنظيم والرقي ـ ظهرت في أنحاء متفرقة من القطر خلال هذه الفترة . فهذا شيخ العرب سويلم بن حبيب من أكابر عظماء مشايخ العرب بالقليوبية يؤسس إمارة لا تقل درجة وشأناً عن مثيلتها دولة همام . بل إن إمارة ابن حبيب تقوم في قلب الدلتا حيث عظم أمره ، وطار صيته ، وكثرت جنوده وفرسانه ورجاله وخيوله وأطاعته جميع المقادم وكبار القبائل ، ونفذت كلمته فيهم وعظمت صولته عليهم . . وصار له خفارة البرين الشرقي والغربي من ابتداء بولاق إلى رشيد ودمياط ، وصارت المراكب والرؤساء تحت حكمه ، وضرب عليهم الضرائب والعوائد الشهرية والسنوية ، وأنشأ الدوائر الواسعة والبستان الكبير بشاطىء النيل ، وكان عظيماً جداً وعليه عدة سواق ، وغرس به أصناف النخيل والأشجار المتنوعة . وكان ابن حبيب ـ كهمام ـ يدير شؤون إمارته على طريقة أمراء العرب المتحضرين ، فيعمل ديواناً ويحضر بين يديه عدة من الكتبة ويتقدم إليه أرباب الحاجات ما بين مشايخ وأجناد وملتزمين وعرب وفلاحين ، والكتّاب يكتبون الأوراق والمراسلات إلى النواحي . وعلى الصعيد الاجتماعي أصبح لعرب إمارة سويلم بن حبيب

تقاليد وأزياء غدت مضرب المثل في مصر كلها ، فقد كانت لهم طرائق وأوضاع في الملابس والمطاعم ، فيقول الناس : « سرج حبايبي وشال حبايبي ومركوب حبايبي إلى غير ذلك » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٢ : ٣٦٠) ، مما يدل على تطور في الذوق الاجتماعي .

وبينما كانت هذه العناصر العربية ـ البدوية المتحضرة تؤسس إمارات متطورة ومنظمة ـ ربما عدت أفضل من أنظمة المماليك المتأخرين في مصر القاهرة ذاتها ، نجد أن البدو الرحل يقومون بدور سلبي تخريبي على نطاق واسع ، فيندر أن تمر سنة دون أن يتعرضوا لموكب الحاج ويلحقوا بهم أضراراً بالغة (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ٧٢ ـ ٧٧ ـ ٢٤٨ ، ج ٣ : ٢٣٣ ، ج ٦ : ١٤٤ ـ ١٩١) ، أو أن يغيروا على قرى الفلاحين وينشروا فيها الرعب أو أن يقوموا بعمل من أعمال الإعتداء والنهب . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ٢٤٨) . وكانت الحملات المملوكية الضخمة تخرج لهم لتأديبهم وتنال على أيديهم الهزائم (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ٧٢) ، إلى أن أصبحوا عنصراً خطراً لا يؤتمن داخل المناطق الزراعية والمدنية ، حتى لو جاؤوا سلماً للإستقرار ، فقد حدث أن أنزل محمد بك حاكم جرجا عربان المغاربة وأمّنهم ، فاجتمع عسكر الديوان وأنهوا ذلك إلى الباشا فعزلوه وولّوا آخر مكانه « لأن عمله يؤدي إلى الفساد » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٥ : ٩٥) . وقد بلغ خطرهم إلى درجة أن الباب العالي اضطر إلى إصدار « فرمان » بتحديد أماكن إقامتهم في مصر ، واشترط عليهم الامتناع عن الإخلال بالأمن مقابل حرية امتلاكهم لتلك الأماكن (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٥ : ٣٢٠) . وقد كانت المرحلة الآنيّة هي التي تحدد مواقف هذه العناصر البدوية ، فكانوا يتعاونون أحياناً مع المماليك ضد العثمانيين ، وتارة مع الفلاحين ضد المماليك ، إلا أن جل تحركاتهم كانت بدافع السلب والنهب دون تمييز .

وتاريخ الجبرتي يقف عند سنة ١٢٣٦ هـ (١٨٢١) ولا يشمل عهد محمد علي كله مع منجزاته ، لذلك لا يعيننا على معرفة كيفية تحضر هذه العناصر ، غير أن المؤرخ المصري ، عبد الرحمٰن الرافعي يذكر أن محمد علي جنّد كثيراً من هؤلاء في جيوشه ، وعمل على توطينهم للزراعة والعمل . ويعتبر الرافعي هذا العمل « من أهم أعمال العمران التي قام بها محمد علي » (الرافعي ، ١٩٥١ ، ط ٣ : ٦٥٠) . وأيّاً كان

الأمر ، فإن المركزية المتجددة للدولة المصرية الحديثة هي التي استوعبت النزعات الإستقلالية لعشائر العرب في أطراف مصر ، وحالت دون تحولها إلى كيانات مستقلة .

٤ ـ فئات اجتماعية أخرى : أو ملامح الطبقة الوسطى

بالإضافة إلى أمراء وقادة الجند والأعيان (الماليك) ، وإلى عامة الشعب من أولاد بلد وفلاحين . وإلى العناصر العشائرية رحلاً ومتحضرين ، ثمة فئات اجتماعية أخرى أقل حجماً ، وإن لم يكن بعضها أقل تأثيراً كفئة المشايخ ومن يسميهم الجبرتي عادة بـ « المتعممين » وهم فئة رجال الدين عموماً ، وكفئة الأشراف والنقباء وهم وجهاء من آل البيت ، وكفئة أرباب المهن والحرفيين والطبقة المتوسطة بصفة عامة .

وقد رأينا الدور القيادي لفئة المشايخ في الإنتفاضة الشعبية أوائل عهد محمد علي ، وقبل ذلك قاموا بدور مماثل في مقاومة الفرنسيين ، ثم في التعاون مع حكمهم من خلال الإشتراك في الديوان الخاص والديوان العام . والحقيقة أن الظروف التاريخية ـ الاجتماعية خلال هذه الفترة مكنت كبار رجال الدين من البروز والظهور والسيطرة على الرأي العام بشكل قل مثيله في تاريخ المجتمعات الإسلامية عامة والمجتمع المصري خاصة . فقد كانت طبقة الماليك هيئة حاكمة مسيطرة خلال قرون عديدة ، ونظراً لكونها طبقة غريبة عن المجتمع المصري منغلقة على نفسها في قمة هرمه الاجتماعي ، فإنها وقفت حائلاً قوياً دون نشوء قيادات شعبية محلية ، لما يمثل ذلك من خطر يتهدد نفوذها . غير أن الماليك لم يجدوا في فئة رجال الدين ما يهدد امتيازاتهم العسكرية والاقتصادية والسياسية ، فتركوا لها مجال القيادة الدينية والتوجيه الثقافي ، خاصة وأنهم لم يكونوا مؤهلين للقيام بهذا الدور . هكذا ظل رجال الدين العنصر العربي المصري الوحيد القادر على القيادة في حالة سقوط الماليك ، وهذا ما حدث عند مجيء نابليون وعند قيام محمد علي .

وكان المشايخ يتحركون حتى في العهد المملوكي ـ التركي ـ إذا تدهورت الأوضاع بشكل لا يمكن السكوت عنه رأفة بفقراء العامة . فكانوا في هذه الحالة بمثابة مؤشر الرأي العام المحلّي ، ففي عهد الوالي العثماني حسن باشا اشتكت الناس من غلاء الأسعار ، فتكلم الشيخ العروسي مع الباشا بسبب ذلك . . فقال له : تشاور مع الاختيارية (الضباط الماليك) في شأن ذلك . فوقع الاتفاق على عمل جمعية حضرها الشيخ العروسي ، واتفقوا على تسعيرة في الخبز واللحم والسمن وغير ذلك . . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٢٥ ـ ٢٦) .

وحتى أيام استبداد محمد علي ظل المشايخ ملجأ للناس في حالات الضنك . ففي أثناء الإعداد للحملة المصرية في الجزيرة العربية « حضر أهل رشيد يتشكون إلى السيد عمر النقيب والمشايخ ويذكرون أن محمد علي باشا أرسل يطلب منهم أربعين ألف ريال فرانسة . . » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٢٥٠) .

وكانوا أحياناً يبذلون المساعي الحميدة « بين رجال السلطة المتنافسين كما فعلوا في الوساطة بين محمد علي والمماليك الملتجئين إلى الصعيد بزعامة الألفي . . وكان الإنكليز عندئذ على أبواب مصر . فكان المشايخ يدعون للمسارعة في إجراء الصلح بين الطرفين حتى لا يستفيد العدو من ذلك » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٦ : ٣٥٩) .

أما دورهم الهام قيادةً ثائرةً وفئةً حاكمة فقد تمت الإشارة إليه عند انتفاضة العامة لتولية محمد علي ، وخلال الغزو الفرنسي لمصر . وفي هذا المجال لا بد من التوقف قليلاً عند ظاهرة اقتدار المشايخ على القيادة المعنوية مع إخفاقهم في الإستمرار قيادةً فعلية تجابه الأمر الواقع ومشكلات الثورة والحكم .

إن نجاحهم في فرض أنفسهم قيادةً معنوية يعود إلى كونهم الفئة المحلية الوحيدة التي سمح لها المماليك بالبقاء في مركز التوجيه ، كما يعود بالطبع إلى مكانتهم الدينية وما لها من أثر في نفوس العامة . إلا أنهم بحكم ثقافتهم النظرية وخبرتهم المحدودة في الحياة السياسية العامة لم يتمكنوا من مواجهة أعباء القيادة عندما غدت أمراً واقعاً يتطلب الخبرة والمقدرة . أضف إلى ذلك أن مصالحهم الاجتماعية ـ الاقتصادية باعتبارهم فئة موجهة مرتبطة عملياً بمصالح الهيئة الحاكمة وليس بمصالح العامة التي ترتبط بهم روحياً وثقافياً ويرتبطون بها معنوياً . . .

ويروي الجبرتي أن أول ما فعله محمد علي بعد سيطرته على الإقليم إعفاؤه لأملاك المشايخ من الضرائب الإضافية التي فرضها على جميع الفئات . وهذا قد يفسر لنا سبب إحجام المشايخ عن استمرار قيادتهم للعامة منذ أن تسلم محمد علي الحكم . وينتهز الجبرتي فرصة روايته لهذه الحادثة ليقدم وصفاً حيّاً للحياة التي تحياها هذه الفئة وما كان لها من نفوذ اجتماعي واهتمام دنيوي (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٧ : ١٤ ـ ١٥) .

والجبرتي هو نفسه من رجال العلم العالمين بحقائق الأمور في حياة هذه الفئة . (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٧ : ٦٨ ـ ٩١ ـ ١٥٧) ، ويكاد « الأشراف » أن

يشكلوا في تلك الفترة فئة واحدة مع رجال الدين ، فهم يكتسبون مكانتهم من انتمائهم إلى آل البيت ، لذلك فلهم اعتبارهم المعنوي ، فضلاً عمّا لهم من امتيازات اجتماعية جاءتهم بفضل تلك المكانة .

ويبدو أنهم كانوا جماعة كبيرة العدد متفرقة في أقاليم مصر ، فقد حدث أن « تشاجر رجل شريف مع تركي ، فضرب التركي الشريف فقتله . . فقامت الأشراف وقفلوا أسواق القاهرة . . وأرسلوا خبراً للأشراف القاطنين بقرى مصر ليحضروا ، واجتمعوا بالمشهد الحسيني ، ثم خرجوا وأمامهم بيرق وذهبوا إلى منزل الدفتردار . . فلما تفاقم أمرهم تحركت عليهم العساكر . . فعند ذلك تفرقت الجمعية . . . ثم اجتمع رأي الأمراء على نفي طائفة من أكابر الأشراف ، فتشفع فيهم المشايخ والعلماء ، فعفوا عنهم » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ١٣٦) .

وكان بعض أكابر الأشراف يؤدون للسلطة المركزية خدمات ذات شأن ، « فقد ورد خبر من منفلوط (سنة ١٠٩٩ هـ) بأن الشريف فارس بن إسماعيل التيتلاوي قتل عبد الله بن وافي شيخ عرب المغاربة » (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ٧٧) وهو الشيخ الذي كانت حكومة المماليك تطالب برأسه منذ زمن (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ١ : ٧٣) .

بجانب هذه الفئات نلحظ وجود طبقة متوسطة (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٥ : ٣٣٥) ، صغيرة الحجم تتكون من أرباب الحرف والمهن ، ومن التجار المشتغلين باستيراد الأطعمة والملابس ، ومن الكتبة القائمين بأعمال الإدارة والمحاسبة ، ومن صغار مالكي العقارات في المدن ، وصغار ملاك الأراضي في الريف . وبالنظر للفوضى الاجتماعية والاقتصادية التي اتصف بها العصر ، فإن أفراد هذه الطبقة لم يكونوا يثبتون على مستوى واحد فكان أكثرهم يتدنى لمستوى الفقراء ، بينما كانت أقلية منهم تصعد بحكم الفرص إلى مستوى الأعيان .

ويمثل « الأقباط » في تلك الفترة فئة اجتماعية سكانية ذات وضع خاص . وقد اشتهروا بمهاراتهم في أعمال الصيرفة والمحاسبة والكتابة للدولة والأمراء . غير أنهم تعرضوا من قبل الدولة والرأي العام لشيء من التضييق (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٢ : ٨٥ ، ج ٣ : ١٥٩ ، ج ٤ : ٦٣) ، مما جعلهم ينتهزون الفرص للإنتقام من

الأغلبية بالتعاون مع الحكام في الإجراءات المشددة ضد العامة ، وبالإستعداد للتعاون مع الغزاة الأجانب وتأليف الفرق العسكرية لدعمهم في بعض الأحيان (الجبرتي ، ١٩٥٨ - ١٩٦٧ ، ج ٥ : ٢٣٩ - ٢٩٥) .

من هذا العرض لبنية التكوين الاجتماعي لمصر خلال الفترة التي يؤرخ لها الجبرتي نستخلص ما يلي :

١ - كان لكل عنصر سكاني وضع اجتماعي - خاص به فالمماليك الأتراك يمثلون الهيئة الحاكمة عسكرياً وسياسياً واقتصادياً . وعامة المصريين يمثلون الطبقة الشعبية الواسعة شبه المعدمة . وكان العرب البدو يتمتعون بوضع أفضل نسبياً من الفلاحين نظراً لقدرتهم على التحرك والقتال في عصر اختل فيه الأمن . وهكذا نرى - بصفة عامة - أن الأصول الأثنية للسكان تسير في خطوط متوازية مع أوضاعهم الاجتماعية الاقتصادية ، الأمر الذي باعد بين هذه الفئات وجعل العلاقات بينها علاقات تربص وحذر .

٢ - غير أن هذه الخطوط المتوازية تقطعها خطوط رأسية في داخل أطر الفئات الاجتماعية ذاتها بحيث نرى ضمن كل فئة أقلية غنية وأغلبية فقيرة ، وهكذا يمكن أن نميز - ضمن البنية الاجتماعية العامة « تحالفاً فوقياً » يتكون من الوالي العثماني وحاشيته وكبار رجال المماليك وكبار المشايخ وزعماء البدو وكبار التجار وأغنياء الريف ورؤساء الأقباط ، وأن نرى في قاعدة الهرم الأغلبية الساحقة من المصريين : أولاد بلد وفلاحين وصغار الجند ، والعشائر الفقيرة ، وعامة الأقباط .

٣ - مع قدوم عهد محمد علي بدأت تتغير بعض المعالم في التركيب الاجتماعي المصري ، فقد صفيت طبقة المماليك القديمة ، وبرزت حكومة مركزية بقوة عسكرية وبيروقراطية أخرى ، غير أن هذه التطورات لم تظهر بجلاء في كتاب الجبرتي حيث أن تاريخه يقف عند سنة ١٨٢١ ، ثم إن الجبرتي - مؤرخاً - لم يستطع أن يفهم مغزى ظهور محمد علي باعتباره رجل دولة من طراز جديد قياساً بالمماليك ، وباعتبار دولته مشروعاً تحديثياً متميزاً في تاريخ مصر والمنطقة ، وربما كان من المبكر - في ذلك الوقت - أن يرهص مؤرخ بذلك . وأياً كان الأمر فإن الإستنتاج الذي يمكن الخروج به من مجمل البحث - وفي ضوء الإستنتاجات السابقة هو أن الواقع المصري في العقود الأخيرة من الحقبة

السابقة للحملة الفرنسية كان يتململ بقوة ضد أوضاع الحكم المملوكي العثماني - اجتماعياً وفكرياً - وذلك ما سهّل إلى حد كبير مهمة محمد علي في تصفية تلك الأوضاع وإقامة نظامه الجديد . ولو لم تكن التربة الاجتماعية كلها مهيأة لما استطاع مرور الحملة الفرنسية على مصر تحقيق كل هذه النتائج . فالإحتلال الفرنسي لامس وضعاً مليئاً بالتراكمات النوعية ، فساعد على إخراجها إلى سطح الأحداث . وربما كان من الجدير بالتامل أن الحملة البرتغالية على منطقة الخليج وشرق الجزيرة - التي استمرت وقتاً أطول - لم يعقبها ما أعقب الحملة الفرنسية على مصر من تحولات وذلك بالنظر للاختلاف في درجة النضج الذاتي للمجتمعين .

٤ - في فترة التحول تلك برزت لأول مرة - طبقة شعبية واسعة استطاعت أن تقوم بانتفاضات مسلحة من أجل تأكيد إرادتها في اختيار حكامها ، وإن لم تستطع أن تستمر في تأكيد هذه الإرادة . ومن قراءتنا للتاريخ العربي الحديث ، يتبين أن هذه الطبقة الشعبية المصرية هي الأولى من نوعها في تاريخ المجتمعات العربية ، إذ لم تتولد في هذه المجتمعات طبقة بذلك المستوى من النضج الاجتماعي خلال الفترة المشار إليها . ومن هذا يتضح أن مكانة القطر المصري القيادية في الوطن العربي لا تعود إلى حجمه فحسب ، بل إلى عمق تطوره الاجتماعي كذلك . غير أن إخفاق هذه القوة الاجتماعية الأساسية - رغم ما قدمته من تضحيات جسيمة - في التعبير عن ثقلها الاجتماعي بتنظيمات ومؤسسات وقيادات في النظام الجديد لعصر « النهضة » وبروز حكم مطلق يستند أساساً إلى القوة العسكرية والإدارة البيروقراطية ، وينهج طريق « التحديث » بقرارات فوقية . . . إن إخفاق تلك القوة في تحقيق ذلك ، وتخلي قيادتها التقليدية عنها في لحظة الحسم يمثل مفصلاً رئيسياً ومنعطفاً هاماً في نوعية المسار الذي أخذته وتأخذه النهضة العربية الحديثة . ولا بد من ملاحظة أنه بمجرد انتهاء حكم الحاكم التحديثي المطلق الجديد (١٨٤٠) عادت الانتكاسة الحضارية مباشرة في عهد سلفه عباس رغم استمرار نظامه في السلطة . وهي . ظاهرة سيلاحظها المتابعون للتاريخ العربي الحديث والمعاصر في فترات تالية ، بشكل أو بآخر .

وفي تقديرنا أن ذلك الإخفاق التاريخي - المستمر عبر النهضة - يعود في جانب منه في الأقل إلى طبيعة الإرث الاجتماعي - التاريخي الذي أثقل ويثقل كاهل هذه القوة

العريضة ، والذي ورثه المجتمع المصري ـ والعربي بعامة ـ من ترسبات الفترة المملوكية ـ العثمانية التي تميزت بالحكم العسكري المطلق ، وغياب سيادة القوانين والأنظمة ، وانحصار القيادة الشعبية في رجال الدين التقليديين بخصائصهم التي تمت الإشارة إليها بالإضافة إلى غياب أي نوع من أنواع التعددية والتوازنات الاجتماعية في ظل مركزية الدولة التي تستقطب بإدارتها البيروقراطية ـ مختلف جوانب الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في حياة الأمة .

إن الوضع المتشابك والمعقد للواقع العربي الحديث يحمل أسباباً عديدة وتفسيرات متباينة لتأزماته وتراجعاته ـ من عوامل داخلية وخارجية ، حضارية واستراتيجية ـ غير أن طبيعة المجتمع العربي التقليدي الذي ورث عصر « النهضة » الكثير من خصائصه وظواهره وعلاقاته ستبقى في تقديرنا من العوامل التي سيكون من المفيد أخذها في الاعتبار لدى تحليل أزمة الواقع العربي الحديث وتشخيص معوقاته والبحث عن حلول ناجعة لها .

نحو قراءات أخرى

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن تاريخ الجبرتي يمكن أن يمدنا أيضاً بمادة تاريخية غنية لظواهر اجتماعية أخرى : كالجلاء السكاني والفوضى الاقتصادية والنكبات العامة ، فضلاً عن تصويره الدقيق للجوانب الاجتماعية في حياة المجتمع الدينية في تلك الفترة ، وللآثار الاجتماعية المتباينة الناجمة عن الحملة الفرنسية بمصر ، فضلاً عن وصفه المسهب للمختبرات والتجارب العلمية التي أجراها الفرنسيون بالقاهرة في أماكن مخصصة لذلك ومفتوحة لعامة الناس ، وما يتخلل ذلك الوصف من تعليقات ذكية للجبرتي ذاته تعبّر عن طبيعة المناخ الثقافي بمصر في تلك الفترة (الجبرتي ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ ، ج ٤ : ٣٤٨) . غير أننا نكتفي بالإشارة إلى هذه الجوانب هنا لأنها تتجاوز الإطار المحدد لهذا البحث ، آملين أن يلتفت إليها الدارسون المعنيون بخلفية عصر النهضة في مختلف الجوانب استجلاء وتشخيصاً وغربلة للجذور الاجتماعية ـ التاريخية التي ما زالت تؤثر بدرجة أو بأخرى في مسار هذه النهضة(*) .

(*) نشر هذا البحث أصلاً في « المجلة العربية للعلوم الإنسانية » ـ جامعة الكويت .

المراجع العربية :

الجبرتي ، عبد الرحمن : **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** ، سبعة أجزاء ، تحقيق حسن جوهر وآخرون ، القاهرة : لجنة البيان العربي ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ .

الرافعي ، عبد الرحمن : **عصر محمد علي** ، ط ٣ ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥١ .

زيدان ، جرجي : **تاريخ مصر الحديث** ، ج ١ ، القاهرة : مطبعة الهلال ، ١٩١١ .

عبد الكريم ، أحمد عزت : (بإشراف) ، **عبد الرحمن الجبرتي ، دراسات وبحوث** ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

عوض ، لويس : **تاريخ الفكر المصري الحديث** ، ج ١ ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

المراجع الأجنبية :

Moore B. Jr.: **Social Origins of Dictatorship and Democracy**, Penguin Books, London, 1984.

الباب الثالث

اللامعقول ..
و « صحة » العقل العربي

- اللامعقول .. تغييب للعقل العربي
- أدب اللامعقول .. هل يتفق وإيقاظ العقل العربي ؟
- ليس أدباً غامضاً .. بل مضجراً !
- نحو أدب يتفاعل مع العقل :
  كيف نسد الهوة بين أدبنا والفكر الفلسفي ؟

اللامعقول .. تغييب للعقل العربي

منذ مطلع الستينيات والأدب العربي يشهد بصورة مكثفة تراكم أعمال اللامعقول. وهي ظاهرة وقع فيها قصداً أو عفواً معظم الأدباء العرب كباراً وشباباً في مختلف الأقطار . ومع مجيء هزيمة حزيران عام ١٩٦٧ ازدادت هذه الموجة وترسخت . فنشأ لدينا جيل شاب من الأدباء تربى في سنواته التكوينية على هذا الأدب السريالي (اللامعقول) فلم يعد يفهم من الأدب غير الغموض والغرابة والترميز المتصنع والصور المتناقضة المتقطعة ببشاعة وفوضى وتشويش يعرضها في مختلف الأشكال - في الشعر والقصة والمسرح - ويرى أنها التعبير العميق عن الحقائق الجوهرية في الحياة. وهو تحت تأثير هذه النزعة لا يقرأ من الأعمال العربية والأجنبية سوى الشعر السريالي والأدب الغامض والمسرح التجريدي ، ومن تراث الفكر والفلسفة غير ذلك الجانب المظلم المتشائم الذي يتناسب مع قتامة أدب اللامعقول ويأسه وانتحاريته . والأدهى من ذلك أن هذا الجيل الشاب الذي تربى في أجواء حزيران الكئيب يتصور أن ما يكتبه من أدب غامض مشوش هو الأدب (الثوري) التقدمي الطليعي ، أما شكسبير فشاعر رجعي . . ! وأما المتنبي وأبو العلاء وأبو حيان فأقل ما يقال عنهم أنهم لم يصلوا إلى مستوى أدباء الطليعة السريالية . . !

وتحت تأثير هذا الوهم يفقد الأدباء الشباب فرصة الإستفادة من أعظم ما في التراث الإنساني من إبداع فكري وأدبي . ان هذا الجيل يعيش ، بسبب غرقه في بحر السريالية المظلم ، غريباً عن كل ما في الكلاسيكية من أصول وعراقة وما في الرومانسية من شعور ونقاء ، وما في الواقعية من صلابة ومتانة . إنه ببساطة يفصل نفسه عن

المجرى العام للتراث الثقافي الإنساني تحت وطأة هذه الحمى النفسية ، التي لها أسباب واقعية بلا ريب ، ولكن يتحتم على الأديب أن يعلو فوقها برسالته لا أن يقع ضحية لها ، ولإنعكاساتها في أدبه .

ويجب ألا يفهم أحد من هذا أننا ضد السريالية ، أو « الفوق - واقعية » ، من حيث هي مدرسة محددة عرفتها الآداب الأوروبية ، لأسباب معينة ، في العهود الأخيرة . ولكننا ضد استخدام أسوأ ما في هذه المدرسة لتشويش الثقافة العربية المعاصرة ، ومن أجل تقويض أسس التفكير العربي ودفعه للضياع واليأس والانتحار في بركة اللامعقول بعد أن يتم شلـه وإيقافه عن التفكير بواقعية ومعقولية وموضوعية في قضاياه ومشاكله .

نعم ، هذه الموجة السريالية مؤامرة يجب فضحها ومقاومتها ، هي تحديداً مؤامرة خططت لها دوائر عالمية معروفة ووظفت لها بعض أفراد الجماعات الثقافية الصغيرة من الأدباء العرب الضائعين في مطلع الستينيات والواقعين في تناقضات ذاتيـة وشعوبيـة بمختلف أشكالها ، فدفعتهم إلى إصدار المجـلات الثقافيـة وتوزيـع نظريـات التجاوز والتخطي للواقع ، باسم التقدمية المتطرفة لإسقاط التقـدمية الأصيلة ، وبـالمزايـدات والشعارات الحضارية الفارغة ، حتى يصاب العقل العربي بهلوسة اللامعقـول وهو في بداية صحوته العقلية وانفتاحه على عملية العصر ، فيرتد إلى اللامعقول وهو لم يتخلص بعد من وطأة التقاليد والخرافات القديمة . وما اللامعقول إلا تفكير خرافي عتيق تم وضعه في قالب عصري .

وإذا كانت بعض مجتمعات أوروبا قد نزعت إلى اللامعقول تحت وطأة العقلانية المفرطة ، فهل يجوز أن يجنح العقل العربي إليه وهو لم يستوعب بعـد معنى العقلانيـة الحديثة بكامل أبعادها ؟ إن اللامعقول في أوروبا يعيد إليها بعض التوازن تجاه أفراط العقل ، أما اللامعقول في الحيـاة العربيـة فإنـه يعيد الأمـة إلى عهود التفكـير الخرافي والظلامي والمشوش قبل أن تصحو على واقع عصرها وعقليته التي لا غنى عنها .

التفاصيل والأسماء الضالعة في المؤامرة كثيرة وأصبحت مكشوفة معروفة . وقصة مجلة « حوار » التي أصدرتها منظمة « حرية الثقافة » ذات الصلة بأحد أجهزة المخابرات الدولية عام ١٩٦١ ، ليست سوى البداية لهذه الموجة المشبوهة . ونحن لا نريد الدخول في هذا الدهليز المظلم .

نحن نريد أن يعـود أدبنا العـربي فيخرج من هـذا الدهليـز إلى وضح الشمس وصحوة العقل وصلابة الحقيقة دون غموض وترميز . وما رأي القراء ؟ ما رأي الأدباء الشباب والنقاد الكبار ؟ ولنا عودة . .

أدب اللامعقول : هل يتفق وإيقاظ العقل العربي ؟!

قارئنا العربي . . لا يقرأ الأدب الواضح السهل الميسور . .

وبعض أدبائنا الشباب ـ هداهم الله ـ يريدون تعويده على القراءة ، وتحبيبه إلى الأدب ، بهذه الكتابات السريالية الغامضة العسيرة ، التي تسبب ضيقاً في النفس ، وعسراً في الهضم ، ووجعاً في الأسنان . . وفي القلب . . لأشد القراء إدماناً على القراءة ، وأكثرهم غراماً بها وأقواهم حماسة لمزاياها . . وفضائلها !

وكأن الوضع الأدبي الفكري قد بلغ الكمال ، ولم يبق إلا تزويقه وتطييبه ببعض العطور الغريبة الغامضة المستوردة من معاطر باريس ، عبر بعض الوكالات الأدبية في بيروت ، ومنها إلى قارئنا المسكين الذي أفقدناه الثقة في فهمه ، لأننا عودناه على قراءة ما لا يفهم ولا يهضم ولا يعرف له رأس من ذيل . . علماً أن بعض القراء عندنا يعودون إلى مرحلة الأمية ، بعد أن يتركوا المدرسة ، لأسباب تلفزيونية وكروية وتفحيطية ومناخية (نسبة إلى سوق المناخ) . . وبعضهم الآخر خارج لتوه من حملة محو الأمية ويريد أن يقرأ كلاماً واضحاً ميسوراً في الحياة والعلم والمدنية . . يريد ألفباء المعرفة والتذوق الأدبي . . فنقدم للمسكين ذلك على طبق من نقوش أدونيس الهيروغليفية في (التحولات والهجرة بين اقاليم الليل والنهار) . . أو رسوم أنسي الحاج على الماء في (ماضي الأيام الآتية) . . هبوطاً (إلى أنف وثلاثة عيون) . . حتى يخرج القارىء المسكين من هذه الحفلة التنكرية كلها بلا أنف ولا عين !

فلا يشم بأنفه رائحة الفن ولا يرى بعينه أعماق الأدب ، ولا ينال من ذلك كله إلا

شهادتنا له بأن قارىء مهمل ، سطحي ملول . . . كسول .

وهو كذلك !

ولكن له بعض العذر على الأقل ، طالما إنه محاصر بهذه النماذج الأدبية السريالية المبهمة التي لا تؤمن بفضيلة الوضوح في أي درجة من درجاتها وأي مستوى من مستوياتها .

ولقد حان الوقت ، فيما نرى ، ليتزايد الوعي في أوساطنا الأدبية بضرورة كسر هذه الحلقة المفرغة بين الأدب الجديد والدائرة الأوسع من القراء في بلادنا . . ومد جسر من الوضوح والإيضاح، والفهم والتفهيم بين من يكتب ومن يقرأ كبداية للتواصل الأعمق بين الجانبين ، وإذا أراد الأدباء فيما بعد تعويد جمهورهم على القراءة الرمزية المتعمقة ، فذلك شأنهم ، ولكن ليس الآن . ليس في هذه المرحلة من بدء النهضة حيث الجمهور الأدبي لم يولد بعد . . ولم يتعود مبادىء الكلام . . وأوليات اللغة . . ونحن نرطن عليه بما يشبه الأحاجي والألغاز لترغيبه في الأدب الجديد الذي لم يشب هو الآخر عن طوقه . . وذلك هو حوار الطرشان بلا زيادة ولا نقصان !

* * *

وعلى الأدباء الشباب في منطقتنا ألا يقعوا في الإشكالية التاريخية التي وقع فيها التيار السريالي العربي المعاصر في المشرق .

فالغموض المتعمد المقصود ، أسلوباً ومعنى ، في أدب هذا التيار لم ينبع من حاجة أصيلة في واقع العرب ، وإنما جاء منقولاً من آخر المدارس الأدبية الأوروبية التي شاعت في العقود الأخيرة بأوروبا (بعد الحرب العالمية الأولى وحتى وقت قريب) .

وهذه التيارات الأدبية الأوروبية التي يلخصها مصطلح السريالية ـ وهي كلمة فرنسية تعني « الفوق ـ واقعية » أي ما يتجاوز الواقع ويتخطاه ـ نشأت في البيئة الحضارية الأوروبية كرد فعل لطغيان الموجة العقلانية الواقعية العلمية المادية . فجاء الرد من دعاة السريالية إلى أدب اللامعقول ، باعتبار أن الحياة الإنسانية ليست كلها منطقاً وعقلاً وإن لها جوانب تستعصي على تحليل المنطق وفهم العقل ، كالأغوار النفسانية العميقة ، وكالوجود اللامتناهي الذي يقف العقل أمامه عاجزاً ، وكالمفاجآت التاريخية التي تخرج على كل التوقعات العقلية الواقعية ، وكالحروب والإضطرابات والتقلبات الفجائية . . .

هذه كلها رآها أدباء السريالية بتأثير كبيرهم (بريتون) نوعاً من اللامعقول في الحياة الذي عجز المذهب العقلاني الواقعي الأوروبي عن استيعابه والتنبؤ به ، واهتز مترنحاً أمـام مفاجأته . . فلا بد والحالة هذه من الاعتراف بهذا الجانب اللاعقلي وتسليط الضوء عليه وإدخاله في وعي الناس ، لأن إغفاله وإنكاره لا يؤديان إلا إلى مزيـد من التصدع في البنيان الحضاري حيث تنبثق تلك التقلبات النفسية والاجتماعية على غير انتظار ، وتحدث انهيارات وأزمات بسبب كبتها وإنكارها ، وتبالغ فيما تحدثه من تصـدع ، باعتبـار أن الكبت يولد الإنفجار .

من هنا انطلق السرياليون ينفسون عن هذه الجوانب اللاعقلية ويغورون هـذه الأغوار ، ويطمحون للوصول إلى اللاوعي الإنساني وكشفه ، بتأثير مدرسة فرويد في التحليل النفسي التي تصاعـدت مع السريـالية ، وكـانت تقدم للوعي الأوروبي نفس الدرس ونفس الرسالة .

كل هذا ، لأن أوروبا استيقظت مع انفجارات الحرب العالمية الأولى وفظائعها ، بعد فترة طويلة نسبياً من السلم والتقدم وسيطرة العقل والنظرة العلمية الواقعية المتفائلة التي أعلنت على الملأ بـأن الإنسان أخيـراً قد اكتشف بـالعقل والعلم أكسيـر السعادة والاستقرار والتقدم . فإذا بتلك الحرب (والحرب التي تلتها بعد عشرين سنة) تقول العكس . وتقول أن الإنسان الأوروبي المتمدن ما زال وحشاً في أغواره . . وأن المدنية لم تمس إلا جلده من الخارج !

كان ـ إذن ـ من الطبيعي أن تستمع أوروبا لنداء مدرسة اللامعقول السريالية ، بغموضها وأغوارها ، لأنها كانت تقول شيئاً له معنى بالنسبة لتجربة الإنسان الأوروبي وللمرحلة التاريخية التي يمر بها وتلبي حاجة نفسية حقيقية لديه . .

ويجب أن نلاحظ أن أوروبا لم تستمع للموجة السريالية وهي في بدايـة نهضتها العقلية وبداية نهضتها الحضارية ، ولم تنشأ لديها موجة سريالية أصلاً في بداية النهضة والتصنيع والثورة العلمية ، وإلا كانت ستمثل إجهاضاً وعودة إلى الوراء ، ودعوة إلى الرجوع إلى « لا عقلية » القرون المسيحية الوسطى .

* * *

وإذا عدنا إلى واقعنا العربي الراهن ، وجدنا بوضوح أن هذه المواصفات لا تنطبق

عليه ، بل هي على الضد من خصائصه :

فنحن ، أولاً ، في بداية نهضتنا العقلية والعلمية والإنمائية والاجتماعية والتصنيعية ، وما نحتاجه هو المزيد من العقلانية والمزيد من الواقعية العلمية ليتخلص مجتمعنا من لا عقلية عصور التخلف التي مر بها . وهذا اللامعقول والغموض الذي تنشره المدرسة السريالية العربية المقلدة لدى إنساننا ، يسير على خط معاكس للنهضة التنويرية المنشودة ، ويعود به إلى لامعقول الخرافات والبدع الذي كان يسيطر عليه قبل أن ينقذه منه التوحيد في العقيدة والتنوير العقلي في التعليم .

إذن ما نحتاجه هو المزيد من العقل الذي يدعو إليه الدين والعلم ، ومحاربة اللامعقول بنوعيه القديم والجديد .

ولعلها من أعجب المفارقات أن نجد مدرسة اللامعقول الحديثة جداً ، والعصرية جداً ، تقف في صف واحد حليفة لتيار اللامعقول القديم في حياتنا العربية الذي لم يثمر لإنساننا غير الخرافات والبدع والأحاجي والألغاز . إذ ماذا ننتظر عندما تأتي مدرسة باسم الحداثة لتحارب العقلانية في مجتمع ما زال يتعلم مبادىء التفكير العقلي ؟

ماذا تكون نتيجة ذلك غير هذا اللامعقول الذي يشمل العلاقات العربية والحياة العربية هذه الأيام ، والذي كان ظهور مدرسته ومنابره ومجلاته وأعلامه ببيروت في مطلع الستينيات الميلادية ، غير بعيد عن الأنشطة المشبوهة لبعض الأجهزة الدولية العاملة على نشر التشويش في العالم العربي بكل وجوهه السياسية والفكرية والأدبية والنفسية . . وهل أجدى من التشويش السريالي في تحقيق ذلك ؟ ؛ ؛ ودعوة اللامعقول تحقق مثل هذا الغرض لا بالقضاء على الوضوح العقلي والتماسك الفكري فحسب ، وإنما بنشر العدمية والظلامية واليأس والبكاء والندب وشق الجيوب والإعلان عن نهاية العالم القريبة .

وهذا ما نرى تأثيره في الكثير من الكتابات العربية التي لا تنتمي أدبياً إلى السريالية واللامعقول ، ولكن داخلها منها الشيء الكثير .

وصحيح أن واقعنا العربي فيه كثير من الآلام التي تدعو إلى التعبير الكئيب . ولكن الصحيح أيضاً أن تعقيدات هذا الواقع وأمراضه تحتاج إلى أقصى درجات الوضوح في التحليل العقلي والإدراك العلمي المنطقي .

أما إذا عالجت اللامعقول في الواقع باللامعقول في الأدب والفكر ، فكأنك

كالطبيب النفسي الذي يواجه هستيريا مريضة بهستيريا في العلاج !

ألا يحتاج هذا الطبيب إلى تحويله على طبيب آخر (أعقل) منه ؟! وهذا ما تحتاجه المدرسة السريالية العربية وأدباء الغموض واللامعقول في واقع الأمر . . ابتداء من مجلة (شعر) التي كان عرابها يوسف الخال إلى آخر صيحات هـذه الموجـة لدينـا في أدب الخليج . .

بعض هؤلاء يقولون نحن كنا رواداً ، وتنبأنا في أدبنا القـاتم بما سيحـدث من كوارث عندما كان الآخرون يبتسمون !

والرد على هؤلاء أن الأدب الرائد هو الذي يرى المستقبل بوضوح ، ليحذر من مخاطره . . ويمنعها . . وليس الأدب الذي ينشر الخوف من المجهول ، والتربص بالآتي باسم المستقبلية التي لا ترى في المستقبل غير ظلامه ثم تصبح جزءاً من هذا الظلام دون أمل تقدمه . . كلا . . أنتم يا سادة ، البوم والغربان السوداء التي كانت رموز الكارثة !

ويبقى أن نوضح ، كهامش أخير ، أن أدب الغموض ليس هو الأدب الرمزي الشفيف العميق الذي عرفه الأدب العربي والآداب العالمية الأخرى .

فعبد الله بن المقفع في (كليلة ودمنة) قدم لنا أجمل الأدب الرمزي ، ولكنه لم يكن غائماً ولا مشوشاً ولا سريالياً . كان حكايات جميلة عن الحيوان ، لها مدلولات وأبعاد إنسانية خصبة .

هذا هو الأدب الرمزي الذي يجوز أن يلجأ إليه الأديب إذا كان لديه من الأسباب ما يدعوه إلى التعبير بشكل غير مباشر ، وهذه الرمزية بعيدة عن السريالية بعد السماء عن الأرض !

* * *

وختاماً فإن سريالية عصر الإنحطاط الأوروبي لن تخلق لنا عصر نهوض عربي ، هذا ما لا جدال فيه . . وأعجب لنهضة جديدة تتوهم الأحياء بظاهـرة انحطاطيـة في حضارة أخرى غريبة .

وحتى لو كان أدب اللامعقول عندنا منبت الصلة بأوروبا ، فإنه غير مؤهل للإبداع والتواصل لأنه أدب يوصل الواقع إلى حدود المحال ثم يواجه المحال بالجنون . . !!

ليس أدباً غامضاً . . بل مُضجراً !

هل البساطة والوضوح في العمل الأدبي والفني هما ضد عمق هذا العمل وخصوبته ونفاذه إلى كبد الحقيقة وصميم الإنسان ؟

سؤال طالما طرحته على نفسي وأنا أفقد إعجابي تـدريجاً بهـذه الأعمال الشعـرية والنثرية التي ظهرت في السنوات الأخيرة في الوطن العربي ، ومعظمها من صنف الكلمات المتقاطعة والألغاز التي لا تتصف بالغموض فحسب ، وإنما بالركاكة اللغـوية وافتقـاد الذوق الفني كذلك .

والمدهش في هذه الأعمال أن أصحابها يقولون إنهم إنما يتوجهون بأعمالهم الأدبية هذه إلى سواد الناس ، وعامة الشعب لتنويرهم وبذر الوعي المتقدم في نفوسهم ! ولكن هذه المدرسة من الأدباء لم توضح لنا قط كيف يمكن الوصول إلى الشعب ومخاطبته وتنويره بأسلوب الـترميز المصطنع المقفل ، والركاكة اللغوية والفنية التي تنفر الناس ـ وقد نفرتهم بالفعل ـ من الأدب الجديد والشعر الجديد . .

لنترك هذا السؤال مفتوحاً ، وقد أريق حوله حبر كثير ودارت حولـه مناظـرات عكاظية كثيرة دون حل من جانب أصحاب هذه الأزمة المفتعلة في أدبنا الحديث . . .

ولنعد إلى المشكلة الأساسية لنتأملها وهي : هل حقاً يقوم تناقض جوهري بين البساطة والوضوح في العمل الفني وبين العمق وأصالة التجربة ؟ ماذا تقول لنا تجارب العالم في هذا المضمار ؟

لنأخذ على سبيل المثال مسرحية لشكسبير ولنتأملها على ضوء هذا السؤال ، باعتبار

أن فن شكسبير يمثل قيمة عالمية متفق عليها . . .

إن الرجل العادي سرعان ما يندمج في المسرحية الشكسبيرية بما تقوم عليه من حبكة وحركة وحوار شائق ومفاجآت وشخصيات طريفة وصادقة ومواقف يتعرض لها الإنسان في كل مكان وزمان .

وإن الناقد الفني يعجب ، في الوقت ذاته ، بمسرحية شكسبير لأنه يجد فيها إتقان الصياغة المسرحية ، وبلاغة الحوار على بساطته ، مع تعدد معانيه بين واضحة وعميقة ، بين ظاهرة وباطنة ، بين قريبة وبعيدة . هذا إلى جانب براعة الصنعة البالغة حد الطبع . . .

ثم إن المفكر المهتم بالجانب الفلسفي في الحياة يجد في العمل الشكسبيري بغيته وضالته لأنه يمده من وراء الحوار البسيط والحركة المسرحية الواضحة بأعمق النظرات في الطبيعة الإنسانية وأغوارها البعيدة والعميقة . نعم ، فمن خلال الحوار البسيط والحركة الواضحة ، في العمل الفني الجيد ، يمكننا الوصول إلى أعمق الأفكار ، وأندر التجارب . .

ولماذا نذهب بعيداً إلى شكسبير . لنأخذ المتنبي ، هذا الفنان الذي ما يزال حياً في ضميرنا العربي والذي استطاع أن يختصر العبقرية العربية في ديوان واحد . . خالد ، لبدوها . . وحضرها .

ذات مرة كنت في البادية العربية على أطراف الخليج ، وحضرت مجلساً للبدو ، فهالني ذلك الاستشهاد الواسع بأبيات المتنبي أثناء الحديث من جانب أولئك البسطاء الأميين . وكان شعر أبي الطيب يتردد على ألسنتهم وكأنه حديثهم العفوي وخطراتهم النابعة من نفوسهم .

وكنت قد درست المتنبي في الجامعة على أيدي نقاد وباحثين متخصصين ورجال فلسفة اعتبروا المتنبي عمق الحضارة العربية وخلاصتها المصفاة الرائعة . . ولم أتصور بعد هذه الدراسة المعمقة أن المتنبي شاعر البسطاء وعامة الشعب أيضاً ، حتى سمعت أولئك البدو في الصحراء العربية يرددون كلامه وكأنه صديقهم الذي سمروا معه ليلة البارحة ، وبسلاسة وطلاقة قد تفوق قراءة دكاترة الجامعة لشعره !

فتيقنت أن الفنان الأصيل هو الذي يستطيع أن يجمع بين البساطة والعمق ، وبين

الموضوع والتبحر ، وبين الظاهر والخفي ، وأن مدعي الفن هو الذي يصطنع حاجزاً ويختلق تباعداً بين الجانبين :

يقولون ما أنت في كل قرية ؟

وما تبتغي . . ما ابتغي جل أن يسمى

هكذا يلخص أبو الطيب تجربته مع الحياة . . .

والعبارة الموجزة البسيطة « جل أن يسمى » يفهمها الرجل العادي حسب أحلامه ، ويقرؤها السياسي حسب طموحه ، ويرى فيها العاشق أمنيته ، ويلمح فيها المتصوف ذلك المطلق الذي يجلّ عن الأسماء والوصف !

هكذا يكون الفنان عظيماً « وعميقاً » وواضحاً وبسيطاً ! ما رأي إخواننا أصحاب الألغاز الثقيلة . . المضجرة ؟

ولقد سئل فولتير مرة : « ما أفضل أساليب البيان ؟ فقال : جميع الأساليب جيدة ، ما عدا المضجر منها ! » وليسمح لنا إخواننا هؤلاء أن نقول لهم أن أسلوبهم أكثر من مضجر إنه فوق ذلك مضر بأنفسهم وبأدبهم وبمستقبل هذا الأدب قبل كل شيء .

نحو أدب يتفاعل مع العقل :

كيف نسد الهُوة القائمة بين أدبنا والفكر الفلسفي

أساس المشكلة :

إن الشعور بعدم اكتمال الفكر العربي وعدم نضجه شعور عام شامل والحاجة الآن شديدة للمضي بالفكر العربي الوليد قدماً نحو الاكتمال والنضج .

ولنا أن نسأل : ما هو موقف الأدب من عملية النمو الفكري هذه ؟

هل على الأدب أن ينتظر من الفكر أن يمده بالغذاء ، أم عليه أن يتفاعل معه ويمده بالعون ، أم أنه من الممكن أن يتقدم عليه ليضيء له جوانب الطريق ؟

ثمة أمور عدة علينا أن نلاحظها عند إثارتنا لقضية العلاقة بين الأدب والفكر :

أولاً :

بإمكان الأدب أن يقدم المعادلة العاطفية للموضوع الفكري . . وما سيقدمه الفكر العربي الجديد سيظل عطاء فكرياً جافاً إذا لم يتفاعل مع ضمير الشعب العربي ويصبح قوة نفسية ذات دفق عاطفي قوي ويتحد مع مناقبية الجماهير العربية ومثلها .

والواقع أن العاطفة « الناضجة » أمر ضروري في نجاح أية حركة تاريخية وعلينا ألا نتجاهلها أو نخجل منها باعتبار أن التسيير العاطفي أمر ضار أو عديم الجدوى .

نعم إن العاطفة « الفارغة » من أي محتوى فكري أو العاطفة المستندة إلى الفكر الزائف هما الخطر الواجب اجتنابه . . وهذا ما نعاني منه اليوم .

أما العاطفة الناضجة السليمة النابعة عن نظرة فلسفية اعتقادية راسخة ، فإنها

ستكون مدماكاً قوياً في تعبئة قوى الأمة الحضارية في الحرب والسلم على حد سواء .

ولكن الفكر ـ وحده ـ لا يستطيع القيام بخلق هذه العاطفة الناضجة السليمة والأدب هو المسؤول الأول عن هذه المهمة التاريخية الخطيرة .

إن الأدب مطالب بأن يتخطى بالآمال والمطالب العربية مرحلة الصيغة السياسية والعقائدية ليحولها ـ أي تلك الآمال والمطالب ـ إلى مثل عليا ومناقب سامية وعواطف حية تدخل في تكوين نفسيتنا الجديدة ونظراتنا إلى الحياة والكون والفن .

لنأخذ مثلاً مطمح « العدالة الاجتماعية » الذي يعلن المفكرون العرب عن إيمانهم به .

فرق كبير بين أن نسمع هذا المبدأ يردد في البيانات والإذاعات والصحف وبين أن يصبح حقيقة نفسية ـ خلقية ـ اجتماعية راسخة في أعماق الأمة العربية . .

والذي يستطيع أن يجعل من المبدأ الكلامي حقيقة راسخة هو العمل الأدبي المخلص الصادق بما أوتي من حرارة الشعور ، وعمق التأثير ، وبراعة الإقناع . والحق ، فإن قصة فنية بديعة تتناول موضوع العدالة الاجتماعية بواقعية وعمق يمكن أن تنفذ بدعوتها إلى النفوس أكثر من ألف بيان صحفي وألف حديث إذاعي له طابع الدعاوة المباشرة !

ثانياً :

هناك نواح في النفس الإنسانية ليس باستطاعة الفكر أن يتناولها ويجعلها موضوعاً له ، وإذا حاول أن يفعل ، فإن محاولته لن تصل إلى تحقيق الغاية الكاملة . فكما أننا بحاجة إلى فكر يواجه قضايانا المتعددة ويقدم لها الحلول ويضع حولها النظريات لكي نستطيع أن نخرج من أزمتنا الحياتية الراهنة ، كذلك فإننا بحاجة إلى ما يحرر نفسيتنا وأخلاقيتنا ومناقبيتنا مما علق بها من آثار ورواسب القرون الماضية ويصوغها صوغاً جديداً يتلاءم مع الفكر الجديد .

إننا بحاجة إلى خلق الانطلاق والطموح لدى الإنسان العربي . . بحاجة إلى تخليصه من مركب الذل والخوف وعدم الثقة . . بحاجة إلى أن نعطيه أشواقاً وآمالاً في الحياة أبعد من وعود الفكر المحددة ، الجافة الثابتة .

فالفكر بمحاولاته المنطقية ونتائجه العلمية الصارمة لا يستطيع أن يكشف للإنسان حرارة الحب وعمقه ، وحلاوة الإيمان ويقينه ، وقوة الصبر وعنفوانه . . وما من قوة على وجه الأرض تستطيع أن تعطي ذلك غير قوة الأديب الفنان ذي التفاعل العميق مع الوجود الإنساني والأبعاد الحياتية والكونية ذات الآفاق اللانهائية . .

وهكذا يغدو الأدب توأم الفكر في حمل أعباء الحياة عن الإنسان وفي كشف مسراتها الخصبة الغنية : الفكر يرسم درب الاجتماع والاقتصاد ، والأدب يوشح آفاق المحبة والإيمان وغيرهما من المعتقدات الإنسانية ذات الزخم المتدفق .

إلا أننا يجب أن نلاحظ بقوة أن الأدب لن يصل إلى هذه المكانة السامية ولن يتمكن من حمل هذه المهمة الشريفة إلا إذا تخلص من حرتقات البيان والبديع والعروض والبهلوانيات اللفظية من أمثال صناعة الحريري والبهاء زهير !

وإلا إذا أصبح في جوهره معاناة الفنان لإنسانيته وحياته وكونه . .

إن الأدب وقد اكتسب حرارة الأخلاق اللاهبة وقوة الدين الدافقة يستطيع أن يضطلع بهذه المهمة الروحية والنفسية .

ولكن السؤال : ما هو طريق أدبائنا للقيام بهذه المسؤولية التاريخية ؟

إن مهمة الإجابة تقع على عاتق فكرنا النقدي بأكمله . . هذا الفكر الذي ما زال عاجزاً عن تقديم الجواب الشافي .

ثالثاً :

إن الأدب أحياناً قد يقوم بمهمة تتعدى مجرد المشاركة في حمل الأعباء الإنسانية مع الفكر الفلسفي . . فقد يكون باستطاعة الأدب ـ إذا كان حياً غنياً خصباً ـ أن يتقدم الفكر بمراحل ليفسح أمامه المجال بعد ذلك .

إن هيدجر ، فيلسوف القرن العشرين ، يقول أنه استقى جوهر فلسفته من أدب الأديب المعروف « رلكه » ، وأن عطاءه ـ أي عطاء هيدجر ـ الفلسفي ما هو إلا معادلة فكرية لمعادلة رلكه الأدبية . .

فمتى سيكون عندنا أديب يستفيد منه الفكر ولا يقتات هو على مائدة الفكر ؟ أديب عنده من الرؤية والإصابة والعمق ما يمكنه من استجلاء العوالم التي لم يطأها فكرنا بعد

ليضيئها ويوجه الفكر بعد ذلك إليها ليقوم بمهمته الموضوعية التفصيلية ؟

إن أدباءنا يجب أن يلاحظوا أن مفكري القرون الوسطى في أوروبا استقوا نظرياتهم الكلية من الإطار الكوني الذي رسمه الأديب الإيطالي « **دانتي** » في فريدته الرائعة (**الكوميديا الإلهية**) .

وإن المحلل النفساني المشهور « **فرويد** » استقى الكثير من نظرياته العلمية من نماذج نفسية التقى بها في أعمال أدبية عظيمة كمسرحيات « **سوفوكليس** » الإغريقي وقصص الروائيين الروس الكبار أمثال **تولستوي وديستويفسكي** ، وذلك أن دل على شيء فإنما يدل على أن هؤلاء الأدباء امتلكوا من القدرة على التأمل الفلسفي والنظر العلمي ما مكنهم من الارتفاع بأعمالهم الأدبية إلى آفاق تتخطى مكتشفات الفلسفة والعلم في أزمانهم .

وإجمالاً للموضوع نقول : إن الأدب يمكنه أن يلعب دوراً عظيماً في الحياة الإنسانية مع توأمه الفكر تفسيراً ومشاركة وقيادة ، وإن أي أدب يقيم هوة بينه وبين التفكير الفلسفي في بلاده وفي العالم الإنساني الأرحب لن يكون بإمكانه أن يقدم شيئاً يذكر وأن مصيره ـ في حالة الإنفصال والتقوقع ـ لن يكون أفضل من نتاج عصر المماليك والأتراك . . ومن لديه بقية من شك فليقرأ مقامات الحريري وديوان البهاء زهير !

أو ليقرأ أدب اللامعقول « العصري » الذي لا يقل خرافة عن عصر الخرافة من حيث افتقاده للصحة العقلية !

الباب الرابع

التعريب معركة وجود الثقافة العربية

- كلا لا نريد هذا التبسيط :

لغتنا نريدها بنسغها الحي

- عجباً للغة تنتصر .. رغم تراجع أهلها

- معركة التعريب

من التوصيات النظرية إلى التطبيق الميداني

- دراسة في آليات الحسم -

كلا . . لا نريد هذا التبسيط
لغتنا نريدها بنسغها الحيّ . .

تبسيط اللغة العربية !

لماذا ؟ وكيف ؟

هـذه قضية من القضـايا « المـزمنة » في نـطاق « علم الكلام » اللغـوي العربي الحديث . . كأخواتها الأخريات المزمنات . . مسألة الفصحى والعامية . . ومسألة الشعر المقفى الموزون والشعر الحر ومسألة الالتزام والفن للفن . . الخ .

وما أريق من حبر حول هذه المسائل يفوق بكثير جداً ما تحقق من حلول أو نتائج بشأنها . . أي أن الكلام حولها غزير . . والمشكلة ذاتها ـ إن كانت هناك مشكلة ـ باقية معلقة بلا حل . . كسائر قضايانا العربية في غير علم اللغة !

ولكن يبقى من المفيد في نهاية كل حقبة ، وفي ختام كل فترة أدبية ، العودة إلى تلك القضايا المعلقة لتأملها وإعادة النظر فيها على ضوء حصيلة التجارب والعبر المستمدة منها ، فذلك خير محـك وأفضل معيـار لغربلة الآراء المـطروحة بصـدد هذه القضـايا واستخلاص لبابها من قشورها ، ولحمها من ورمهـا ، باعتبـار أن التجربـة والنتائـج المتحققة الملموسة هي القول الفصل والكلمة الأخيرة .

من هذه الزاوية نظرت إلى طرح د . عيسى الناعوري لمشكلة تبسيط اللغة العربية في العدد الأسبق من مجلة الدوحة(*) ، ومن هذا المنطلق استجبت لدعوة الأستاذ رجاء

(*) إبريل (نيسان) ١٩٨١ .

النقاش رئيس التحرير لإعادة فتح الحوار حول هذه القضية . .

١ ـ باديء ذي بدء لا خلاف حول هـذا التقديم العصري المنطقي لموضوعات الصرف والنحو للنشء الجديد والتخلص من أساليب « ضرب زيد عمرواً » وبلاغة « هو كالأسد في شجاعته . . وكالبحر في كرمه » . الخ .

إن تقديم موضوعات القواعد بنصوص جيدة مـلائمة لمنـطق العصر ، وبصورة بعيدة عن التعقيد والتفاصيل المربكة والاستثناءات المتشابكة ، هي مسألة لا أعتقد أن هناك خلافاً عليها .

٢ ـ ولكن بعد هذا يجمل بنا التنبـه إلى أن التبسيط نوعـان : ما تعلق منـه بالشكـل والطريقة والأسلوب ، وهو ما أشرنا إليه ـ ولا خلاف عليه ـ ثم ما تعلق بالمحتوى وصميم اللغة وروحها وتكوينها العضوي ونسغها الحي ونموها التاريخي الذي اتحد بشخصيتها وكيانها . . وهنـا لب المشكلة . . أو خطورة دعـوة التبسيط . . كيف يمكن « تبسيط » روح الكائن الحي . . واللغة من الكائنات الحية الملتصقة عضوياً بحياة الإنسان ونبض قلبه وحركة عقله ولسانه ؟

كيف يمكن « تبسيط » شجـرة ضخمـة جـذورهـا متـوغلة في عمق الأرض . . وجذوعها وفروعها وأوراقها وثمارهـا ضاربـة في السماء بـطبيعتها ، كـما انوجـدت مع التاريخ ، مع الأجيال ، مع النور والماء والهواء ؟

هل تمكن أحد من علماء الطبيعة « تبسيط » شجرة ـ مهما كانت أغصانها وأوراقها متداخلة ومتشابكة ـ وأعاد زرعها من جديد شجرة « مبسطة » بتركيب « أبسط » . . هل يمكن لمثل هذه التجربة أن تنجح . . وتحافظ على حياة الشجرة وروحها وطبيعتها ؟

تلك هي المسألة . .

التقيت بـدعوة تبسيط اللغـة في شخص أستاذنـا الدكتـور أنيس فريحـة أستـاذ الدراسات اللغوية بالجامعة الأميركية ببيروت . واقتنعت حينئذ ـ مطلع الستينات ـ بمنطق هذه الدعوة التبسيطية وحيثياتها التربوية لمسايرة روح العصر وتمكين الطالب العربي من إجادة لغته بسرعة ليتفرغ بعدئذ للمواد الدراسية الأخرى وخاصة العلوم الحديثة التي تحتاج لجهد ووقت ، وتحتاج أجيالنا لإستيعابها كضرورة مصيرية .

ثم تسنى لي بعد عشرين سنة أن أبدأ دراسة اللغة الفرنسية على يد أساتذة من أهلها . . واللغة الفرنسية كما هو معروف من لغات العالم المعاصرة الحية ، وأكثرها جمالاً ورقياً وأقدرها تعبيراً عن روح الحضارة الحديثة خاصة في نطاق الجماليات والفنون والآداب . . فهالني كيف يتمسك أهل الفرنسية بقواعد لغتهم ، وكأنها نصوص مقدسة ، ويقدمونها حتى للأجنبي الغريب كما هي بأفعالها الصعبة المعقدة ، وطريقة إملائها الأصلية ، وطريقة لفظها الدقيق شبه المستحيل على اللسان غير الفرنسي ، دون أدنى تبسيط أو تسهيل ـ اللهم إلا في طريقة العرض السمعي البصري ـ ومن أراد الفرنسية فليأخذها كما هي بكل استثناءاتها النحوية وعقدها اللفظية . . فهي هكذا خلقت . وهكذا تنطق . وهكذا تبقى .

بل إن أهل الفرنسية لم يشعروا بنقص لغتهم لأنها لا تتضمن مثلاً كلمة واحدة للرقم « سبعين » ، حيث يقولون « ستون وعشرة » ، ولا للرقم « ثمانين » ، حيث يقولون « أربع عشرينات » ولا للرقم « تسعة وتسعين » ، حيث يقولون : « أربع عشرينات ـ عشرة ـ وتسعة » !!

لم يخرج أحد من علماء الفرنسية ليطلب تغيير هذه الكلمات الحسابية وتبسيطها ووضع مصطلحات أسهل محلها على الرغم من أهمية الأرقام في الحياة اليومية والعلمية ، وبالنسبة للكبار والصغار على حد سواء . . فلماذا يشعر علماء العربية بالنقص عندما يجدون في لغتهم جمع التكسير وجمع المؤنث السالم ؟

إن ذلك من طبيعة اللغة وجوهرها ، بل من مظاهر جمالها وتفردها وخصوصيتها ، والتبسيط هنا إخلال بطبيعة الكائن اللغوي وليس علاجاً له .

لنتصور امرأة جمالها في طول عنقها الزائد ، أو في تشابك حاجبيها ورمشيها ، أو في وجود « شامة » على خدها لا توجد عادة على خدود النساء . . فهل من الطبيعي أن نطالب بتقصير عنقها الطويل الرائع بعملية جراحية ليكون طوله في « معدل » طول أعناق الأخريات ؟ أو نقصر شعر حاجبيها ونقصقص رمشيها ونزيل « الشامة » المتميزة المتفردة من فوق خدها لنجعلها « طبيعية » مثل بقية النساء ، وحسب المقياس العام الشائع لملامح بقية النساء ؟

أتصور أن الدكتور عيسى الناعوري سيفضل رؤية هذه المرأة الجميلة بملامحها

الفريدة المتميزة . . فلماذا لا يريد إبقاء لغتنا الجميلة بملامحها المحببة إلى نفوسنا وألسنتنا وأسماعنا . . بحركاتها ، بإعرابها ، بتفعيلاتها ، بنون النسوة فيها ، بجمع الجموع ، بمواضع الإدغام ؟!

إن كانت المسألة مسألة مسايرة للعصر واستيعاب للحضارة الحديثة ، فإن أمماً شرقية كاليابان والصين ، قد سايرت العصر واستوعبت التكنولوجيا ، رغم تعقيد لغاتها نحواً وصرفاً وكتابة بما يفوق صعوبة العربية . . وكلمة السر هنا وجود الحيوية والقدرة والفاعلية في نفس الأمة ، وليس التوصل إلى تبسيط ما في قواعد لغتها . .

ثم إننا نرى الأجيال العربية ـ كطه حسين والعقاد وميخائيل نعيمة ـ التي نشأت على بلاغة اليازجي وسامي البارودي ـ بالإضافة إلى تراثنا الأصيل القديم ـ قد استوعبت لغتها وأبدعت فيها ، وأضافت إليها ، مع استيعابها لحضارة العصر . . بينما نرى أجيالنا الجديدة التي نشأت في ظل مدارس تبسيط اللغة ، وتسهيل الأدب ، وتجديد الشعر تعاني من الحركة والعجمة وافتقاد الإبداع . . ألا ينبهنا هذا الوضع الخطير إلى أن هنالك أصولاً في حياة الأمم لا تخضع للتبسيط والتسهيل ، وأن العبث بها يوصلنا إلى ما وصلت إليه مدرسة اللامعقول العربية المعاصرة من تشويش وركاكة وعقم ؟

ورغم كل التشتت والتمزق بين بلادنا العربية ، فقد بقيت لغتنا العربية ، لدى كل العرب على اختلاف منازعهم ، عاملاً أساسياً من عوامل التوحيد التي لم تزعزعها النكبات . . بل إن اللغة العربية تتقدم وتنمو وتنتصر رغم تراجع أهلها . . فبالله عليكم دعوها وشأنها ، كما هي ، حتى لا تمسها مذاهب التغيير والتطوير الرائجة الهشة فتصبح هي الأخرى جبهات ومعسكرات !

عجباً للغة تنتصر .. رغم تراجع أهلها !

رغم كل تراجعات الأمة العربية ، فإن اللغة العربية تتقدم . . . وتنتصر !

فكرة الوحدة السياسية تراجعت أمام التجزئة ، ولكن اللغة العربية انتصرت على كل لهجات التجزئة ، فلم تتحول أية لهجة محكية في البلاد العربية إلى لغة رسمية أو ثقافية ، سواء في تلك البلاد المؤمنة بالاتحاد ، أو تلك البلاد المؤمنة باستقلال الكيان . . وسواء في تلك البلاد المتمسكة بالتراث العربي التقليدي ، أو تلك البلاد الميالة إلى الثقافات الأوروبية . . وفي المغرب العربي اليوم إصرار على التعريب يفوق حماسة المشارقة للعربية . .

الجميع ، بلا استثناء ، متمسكون بلغة الضاد ، بفصاحتها ، بنحوها ، بصرفها ، وبجمالها الذي لا يخضع لأي تعريف . . والقاعدة المشتركة الوحيدة للإجماع العربي هي قاعدة اللغة العربية !

حتى في البلاد المتمسكة بقوة باستقلال الكيان تجد التمسك باللغة العربية في قوة التمسك بالكيان وبالاستقلال رغم كل الدعوات للهجة المحكية ، أو للأحرف اللاتينية أو ما أشبه . .

ولم تنتصر اللغة العربية الفصحى بسهولة وبدون مقاومة . . فقد ظهرت دعوات طوال القرن المنصرم في عدة بلدان عربية إلى استخدام العامية ، أو إلغاء النحو والصرف ، أو الكتابة بالحروف اللاتينية . كما أن انتشار الأمية بين الغالبية العظمى من الشعوب العربية كان خطراً يتهدّد اللغة الفصحى ويساند الدعوة لاستخدام العامية . .

أضف إلى ذلك أن عدم وجود كيان عربي اتحادي كبير يحمي اللغة العربية ، ويعطيها سلطة القانون ، قد ترك هذه اللغة تصارع العواصف والتحديات بمفردها ، وبطاقتها الذاتية ، وبعبقريتها الكامنة فيها . . رغم خطورة التغييرات اللغوية التي جلبتها التطورات العصرية ، ولم يكن للعربية من سند أو ملاذ غير القرآن الكريم .

فاللغة العربية لم تساندها قط قوة كبرى في العصر الحديث مثلما ساندت اللغة الإنكليزية قوة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة ، ومثلما ساندت اللغة الفرنسية قوة الدولة الفرنسية وأمبراطوريتها ، ومثلما ساندت الروسية والألمانية قوة روسيا وقوة ألمانيا . . لم تساند العربية غير القوة المعنوية والروحية المتمثلة في القرآن الكريم .

ولقد خرجت العربية من تحت مظلة الدولة العثمانية ومن بين مخاطر العجمة التركية لغة يتيمة إذا صح التعبير ليس وراءها دولة قوية تحميها ، ولا شعوب متقدمة تسندها ، ولا فكر حضاري يغذيها ، سوى تمسك العرب ، كل العرب بها دون تمييز ديني أو مذهبي أو إقليمي . .

وإذا كان العرب المسلمون قد أنقذوا لغتهم من الرطانة التركية ، فإن العرب المسيحيين ، قد أنقذوا لغتهم ، بالمثل ، وفي وقت أبكر ، من مختلف الرطانات الأجنبية المؤثرة عليهم . . وقدم هؤلاء وأولئك رابطة اللغة واللسان على أي رابطة أخرى تربطهم بغير العرب . وكانت هذه الظاهرة المدهشة في مقدمة أسباب ظهور الفكرة العربية ـ فيما بعد ـ كقوة سياسية وكاتجاه فكري في كثير من البلاد العربية .

ومن معجزات العربية ، إنها انتصرت في المهاجر كما انتصرت في الوطن .

ففي الغالب عندما يهاجر المرء يترك لغته تدريجاً ويذوب في لغة الأرض الجديدة . . ولكن عندما هاجر ذلك النفر من جبل لبنان إلى أمريكا في مطلع القرن ، هاجرت معه العربية ، وتحولت معه هناك في الأرض البعيدة ، إلى أدب جديد ، وفكر جديد ، بل إلى دعوة وإلى ثورة . . واكتسبت اللغة العربية سمعة حضارية في الغرب بفضل كتابات مهاجرين فقراء مثل جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة . . أكثر مما اكتسبته اليوم من أجهزة الجامعة العربية في الخارج !

لغتنا العربية ظاهرة تفاؤل مستمر وتأكيد يومي لقدرتنا على البقاء . .

فحمى الله لغة العرب من . . تقصير العرب !

معركة التعريب
من التوصيات النظرية إلى التطبيق الميداني

ـ دراسة في آليات الحسم ـ

الأبعاد الراهنة للتعريب : مسح عام

أولاً : يتبين للراصد المتتبع لأدبيات تعريب التعليم الجامعي في الوطن العربي ـ من أبحاث ومقالات ودوريات ومناقشات وندوات وتوصيات ـ أن تراكما نظرياً (كمياً إلى حد كبير ، ونوعياً إلى حد ما) قد توافر وتكاثر في ملف حيثيات هذه القضية[1] . وأنه لا بد من وقفة استقرائية وتحليلية ناقدة لإستخلاص أهم وأبرز نتائج هذا الجهد النظري المتراكم ، لوضعها بوضوح وتركيز في خدمة قضية التطبيق ، وبين يدي صناع القرار المعنيين بها ، من مسؤولين سياسيين وتربويين ينتظر منهم اتخاذ القرارات الملزمة بهذا الصدد ، ومن إداريين وعمداء وأساتذة جامعيين ينتظر منهم بعد ذلك خوض غمار التجربة ومتابعة التطبيق الميداني في الواقع الحي ، بين طلابهم في قاعات التدريس ومختبراته .

إن ما يجب التأكيد عليه بهذا الصدد هو أن مطلب المباشرة في تطبيق التعريب الجامعي قد أصبح مطلباً ملحاً غير قابل للتأجيل بعد كل تلك الأبحاث والندوات ، وفي ضوء اعتماد الأمم كبيرها وصغيرها للغات القومية في تدريس العلوم الحديثة بجامعاتها دون تردد أو تسويف . وقد أكد اتحاد الجامعات العربية في مؤتمره العام الرابع (رجب ١٤٠٢ هـ / مايو ١٩٨٢ م) هذه الحقيقة في صدر توصياته حيث نبه إلى أن : « استكمال

---

(١) راجع ـ نموذجاً لذلك ـ قائمة مصادر هذا البحث التي انتقيناها لتكون عينة شاملة لمختلف أنواع الكتابات والدراسات الدائرة حول التعريب من نظرية وتطبيقية وفنية .

تعريب التعليم الجامعي قد تأخر في كثير من الأقطار العربية ، ولا بد من قرار سياسي وخطوة حازمة تتجاوز عوامل التردد والقصور ، وتضع الجيل المعاصر (حكوماته وجامعاته) أمام مسؤولياته التاريخية تجاه المستقبل العربي . ولم يعد الوقت يتسع للمؤتمرات والندوات التي تضع الافتراضات والنظريات ، وتصطنع حولها النقاش المعاد العقيم ، ولا بد من وضع الخطوات العملية الكفيلة بتحقيق تعريب التعليم الجامعي واستكماله في وقت قريب منظور ، أسوة ببعض الأقطار العربية »[٢] .

ورغم مرور أكثر من خمس سنوات على صدور هذه المطالبة ، فإنه لا يمكن القول إن خطوة نوعية حاسمة قد تحققت بهذا الصدد على صعيد الوطن العربي بعامة ، ولا بد من العمل لتأخذ المسألة مساراً غير مسارها السابق .

* * *

ثانياً : من ناحية أخرى يلاحظ تزايد ظهور المعاجم الفنية التخصصية في كثير من مجالات العلوم بفضل جهود مؤسسات التعريب ومجامع اللغة العربية في عدة أقطار عربية في المشرق والمغرب ، الأمر الذي يضع تحت تصرف حركة التعريب الجامعي أداة مهمة من أدواتها التطبيقية ، إذ لا بد من النظر في كيفية الإستفادة منها عملياً في برامج التعريب المطروحة للبحث حالياً ، وعدم تركها تتراكم على الأرفف وقد تجمد فيها ذلك الجهد المعجمي اللغوي التقني الجديد ، الذي بذله العلماء والمجمعيون العرب في أزمنة وأمكنة عديدة[٣] . صحيح أن هذه المعاجم لم تستوعب ترجمة أو تعريب جل مصطلحات العلوم المعاصرة ، ولا تمثل في حد ذاتها الحل التلقائي لمطلب التعريب الجامعي ، (حيث تبقى مشكلة الأستاذ ومشكلة الكتاب . . . الخ) ـ إلا أن تتابع ظهورها يعني أن خطوة عملية من خطوات التعريب قد أخذت طريقها نحو الإنجاز ، وأنه لا بد من النظر في كيفية

---

(٢) راجع التوصيات كاملة في : دورية اللسان العربي ، إصدار مكتب تنسيق التعريب بالرباط عدد ٢١ ، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ ، ص ٢٠٥ .

(٣) د . علي القاسمي وجواد عبد الرحيم : « ببليوغرافية المعاجم المتخصصة » ، في : اللسان العربي ، عدد ٢٠ ، ص ١٣٥ ، وعدد ٢١ ، ص ١٥٧ حيث أعد الباحثان ثبتاً استقصائياً بالمعاجم المتخصصة في مصطلحات العلوم والآداب والفنون . وقد أحصيناها فبلغت ٥٥٠ معجماً بين كتاب مطبوع أو مسرد منشور في مجلات متخصصة ، ولعلها تمثل بعض الرد على القائلين بندرة المعاجم العلمية في اللغة العربية .

الإستفادة منها عملياً في التطبيق ؛ ليتم اختبارها في التجربة ، فتدخل طور التنقيح والتعديل والإضافة ، ويتتابع ظهور المزيد والجديد منها ، بدل أن تبقى دون تأثير وتفاعل بمعزل عن القضية التي وضعت لخدمتها .

* * *

ثالثاً : وثمة بُعد ثالث من الأبعاد الراهنة التي وصلتها هذه القضية في الوقت الحاضر ، وهو بعد إيجابي رغم قتامة الصورة العامة ، يتمثل في الخطوات العملية في مسيرة تعريب التعليم الجامعي في بعض الأقطار العربية ، سواء كان ذلك في مجال توفير الكتاب العلمي الجامعي باللغة العربية وتدريسه فعلاً (الأردن ، العراق ، قطر) أو وضع برامج زمنية محددة لترجمته وتعريبه من قبل بعض الجامعات المعنية ذاتها (السعودية) ، أو اتخاذ القرارات السياسية والعملية على صعيد الدولة بمواصلة تعريب التعليم العالي الجامعي سنة بعد سنة ومرحلة بعد أخرى (الجزائر) . أو اتخاذ قرار على مستوى القمة «بالإلتزام بتعريب التعليم، والجامعي بكل فروعه وتخصصاته ، كلما كان ذلك ممكناً » . (قمة مجلس التعاون لدول الخليج العربية)[٤] .

ـ هذا بالإضافة إلى التجربة الجامعية السورية الملتزمة بالتعريب منذ البداية .

إن هذه الخطوات والتوجهات العملية الإيجابية وإن كانت لا تمثل انعطافاً حاسماً

---

(٤) في الأردن أشرف مجمع اللغة العربية الأردني على ترجمة كتب العلوم التي تدرس في السنة الأولى بالجامعة الأردنية وبدأ تعريب التدريس العلمي فيها بالفعل . انظر : عبد العزيز بن عبد الله « مؤسسات التعريب في الوطن العربي والوحدة العربية » ، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٢ - ١٢٥ .

ـ وفي جامعة قطر تم حتى الآن تعريب التدريس في الأقسام التالية بكلية العلوم : الرياضيات ، الفيزياء والكيمياء ، النبات وعلم الحيوان ، علوم البحار (راجع ورقة د . عبد العزيز مطر المقدمة لإجتماع فريق العمل الخاص بالتعريب بدول مجلس التعاون المنعقد بجامعة الخليج العربي بالبحرين ١٤٠٨/٣/٤ هـ - ١٩٨٧/١٠/٢٦م) .

ـ وفي السعودية ، راجع التقرير السنوي لمركز التعريب التقني عن برنامج تعريب التعليم الهندسي بجامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ١٤٠٢/ ١٤٠٣ هـ .

ـ وعن سير التعريب الجامعي بالجزائر انظر : التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي (مرجع سابق) ص ٢٣٩ . وأيضاً : حول قضية التعريب في الجزائر (مقابلة مع المفكر الجزائري مولود قاسم) ، مجلة العربي ، العدد ٣٣٥ ، محرم ١٤٠٧ هـ (اكتوبر ١٩٨٦) ، ص ٥٨ .

فإنها تتطلب المتابعة والتقويم ، كما تتطلب كيفية الربط بين قنواتها المختلفة ، وروافدها المتعددة لتصب كلها في مجرى عربي مشترك واحد ، وتصبح في حالة نجاحها وثباتها نماذج تحتذى لبقية الجامعات العربية .

* * *

رابعاً : ويضاد ذلك ويناقضه في الوقت ذاته ـ بعد خطير آخر وهو حدوث تراجعات وانتكاسات بالمقابل في مسيرة تعريب التعليم الجامعي في مواقع أخرى بالجامعات والأقطار ، لظروف سياسية تتضمن إخراج بعض دعاة التعريب أو لا تبالي به لاعتبار أو لآخر[٥] . يضاف إلى ذلك بصفة عامة تأثيرات الحملة المناهضة للعروبة والإسلام التي تشهدها المنطقة العربية في العقود الأخيرة على مختلفة الأصعدة والتي وصلت الآن إلى اللغة والثقافة ـ مثلما حدث زمن الموجة التغريبية في أوائل القرن العشرين ـ بما يؤثر سلباً على أية دعوة للتعريب . بل إن هذه المؤثرات العكسية تجاوزت المستوى الجامعي لتعكس مسيرة تعريب التعليم كلها التي خاضها العرب في العصر الحديث بالإرتداد إلى اعتماد اللغة الأجنبية باعتبارها لغة وحيدة للتعليم ، أو اللغة المساوية للعربية على مستوى المرحلة الإبتدائية والثانوية وذلك في المدارس الخاصة والأجنبية التي أخذت تتزايد عدداً في بعض المجتمعات العربية في الآونة الأخيرة . وهذه الظاهرة تعني ـ إذا لم يتم احتواؤها ـ أن الأجيال الجامعية الجديدة في المراحل المقبلة خاصة أجيال النخب المتفرنجة لن تكون مهيأة حتى للتعريب الجامعي الذي تحقق ، بسبب العودة للتعليم باللغة الأجنبية أو لإزدواجية اللغة في المراحل قبل الجامعية ، وفي ذلك

---

(٥) عندما كان كاتب هذا البحث في باريس (١٩٨٠ ـ ١٩٨٣) لاحظ مدى حساسية الصحف الفرنسية وعلى رأسها اللوموند لحركة العودة إلى التعريب في تونس التي قادها محمد مزالي عندما كان رئيساً للوزارة . وعندما أقيل من منصبه اعتبرت (اللوموند) أن ذلك نكسة للتعريب وعودة لخط الفرنسة .
أما فيما يتعلق بتأثير القيادات الأكاديمية ، فقد حدث مثلاً بعد تعريب تدريس العلوم الأساسية بكلية العلوم بالجامعة الأردنية وصرف مبالغ طائلة على إعداد الكتب بمشاركة المجمع اللغوي الأردني ، أن تغير عميد الكلية وجاء عميد آخر غير الذي اتفق معه المجمع ، فتغير رأي الكلية في التعريب وبقيت الكتب المعربة مكدسة في المخازن (انظر : د . محمود إسماعيل صيني ، « تعريب التعليم العلمي في الجامعات » ، مجلة الفيصل ، عدد ١٠٢ ، ذو الحجة ١٤٠٥ هـ (سبتمبر ١٩٨٥ م) ، ص ٤٨ ، وكاتب ذلك البحث ينقل هذه المعلومة مباشرة عن الدكتور عبد الكريم خليفة رئيس المجمع اللغوي الأردني) .

العمر التكويني المبكر في حياة الطالب العربي حيث تكون خسارته للغته الأم خسارة مضاعفة ، إن لم تكن نهائية(٦) .

* * *

لهذه الاعتبارات مجتمعة نرى من الضروري استخلاص الأبعاد العملية للنتائج النظرية لأبحاث التعريب الجامعي ، واستخراج الخطوات التطبيقية الملائمة للمرحلة الراهنة من مسيرته ، وتحديد العقبات والإشكالات الراهنة التي تعترضه ، لمعرفة مدى تأثيرها وكيفية تذليلها . وذلك ما نحاوله في هذا البحث واضعين نصب أعيننا في النهاية : كيف يمكن الخروج من مرحلة التنظير إلى مرحلة التنفيذ برؤية فكرية واضحة وبخطوات عملية مرحلية ، وقد تكون متواضعة لكنها تعين على تقريب الهدف النهائي : وهو التعريب الشامل للتعليم الجامعي العربي .

ولمزيد من إيضاح مؤشرات المسار العملي للمحاولات التعريبية ـ تقدماً وتراجعاً ـ بما يوفر الخلفية الوقائعية لمسحنا العام لأبعاد التعريب المذكورة ، فقد أعددنا رسماً بيانياً تاريخياً يقوم على الرصد الزمني المتتابع لوقائع التعريب ، ألحقناه بنهاية البحث ونحيل القارىء إليه للتعرف إلى معالم الصورة عن كثب منذ بداية النهضة ، مع التركيز على ما تم خلال العقود الأخيرة خاصة .

* * *

في المصطلح* . . وتحديد المشكلة :

إن مفهوم مصطلح « التعريب » الذي نستخدمه في هذا البحث يتركز في استخدام

---

(٦) انظر تعقيب كاتب هذا البحث على محاضرة الدكتور علي فخرو ـ وزير التربية البحريني عن « تجربة التعليم في البحرين » في ندوة الرؤى المستقبلية للتعليم في الوطن العربي المنعقدة بالبحرين ٥ ـ ٧ اكتوبر ١٩٨٧ » ـ جريدة « أخبار الخليج » البحرينية عدد ١٩٨٧/١٠/٨ ، ص ١١ .

(*) ولمصطلح « التعريب » ، إضافة إلى المفهوم التعليمي اللغوي الذي سنشير إليه بموضوع بحثنا هذا ، مفهومات أخرى ترد حسب سياق الإستخدام ، بعضها فني لغوي محدد ، وبعضها فكري ثقافي عام نوجزها فيما يلي توضيحاً لمعاني « التعريب » المختلفة تجنباً للإلتباس في استخدام هذا المصطلح الذي شمل معاني متعددة في الأدبيات الدائرة حوله :

١ ـ يأتي « التعريب » مقابلاً للترجمة على صعيد كيفية إدخال المفردة الأجنبية في اللغة العربية . فإن تعاملت مع المفردة لفظياً وحولت ـ مثلاً ـ كلمة « تلفزيون » إلى « تلفاز » فهذا تعريب لها حسب أوزان وصيغ اللغة=

اللغة العربية باعتبارها واسطة إيصال تعليمية أساسية في تدريس المقررات الجامعية بالجامعات العربية ، أي باعتبارها وسيلة التفاهم والتفهيم بين الأستاذ وطلبته في قاعات الدرس ، وبصفتها لغة الكتاب الجامعي المقرر ، ولغة الأبحاث والتقارير التي يعدها الطلاب ، وهذا مع توافر إمكان الإحالة إلى مراجع اللغة الأجنبية في مادة الموضوع كلما تطلبت طبيعة المادة ذلك . (إذ ان التعريب الحضاري الناجع يتضمن في صلبه الاهتمام باللغات العالمية الحية لتبقى وسيلته وروافده إلى علوم العصر ، خاصة على مستوى الجامعات . ولا يتصدى دعاة التعريب لهذه اللغات إلا عندما تحل محل اللغة الأم بصفتها لغة التعليم والتعبير الأساسية) ـ كما لا يتعارض تعريب التدريس مع استخدام المصطلحات العلمية الأجنبية الجديدة التي ليس لها مقابل في العربية ـ بعد ـ وذلك أثناء الشرح والحوار التعليمي طالما أن تلك المصطلحات تستخدم بصفتها مفردات في إطار

= العربية . أما إذا تعاملت معها معنوياً وجئت بتعبير « الإذاعة المرئية » فهذه ترجمة ـ (د . عبد الصبور شاهين العربية لغة العلوم والتقنية ، دار الاعتصام ، ص ٣١١) .

٢ ـ ويأتي التعريب بمعنى آخر ضمن مفهوم الترجمة ذاتها في التعامل مع مختلف النصوص والمواد المكتوبة باللغات الأجنبية . فإن التزمت النقل الحرفي لتلك المواد إلى العربية فهذه ترجمة وإن التزمت بالمعاني والأفكار وتصرفت في التراكيب والأساليب اللغوية فذلك أقرب إلى روح التعريب . وفي حالات النشر غير العلمي ، أو العجز عن الترجمة الدقيقة يأخذ البعض الأفكار والمعلومات العامة في المادة الأجنبية ويلخصها بالعربية ، كما أن بعض الأدباء الذين لم يتمكنوا من اللغات الأجنبية لجأوا إلى هذه الطريقة (كالمنفلوطي مثلاً) وسموها تعريباً وهذا النوع الأخير من « التعريب » هو في الأرجح تعريب مبتسر ولا يمكن الإعتماد عليه علمياً في فهم المادة الأصلية ، وإن جاء بأسلوب عربي جيد كما في « تعريب » المنفلوطي لبعض الروايات الأجنبية بالاعتماد على « وسيط » آخر في الترجمة .

٣ ـ ويستخدم « التعريب » على الصعيد الاجتماعي الثقافي اللغوي العام بمعنى استخدام اللغة العربية في أوجه الحياة كافة من إعلام وإدارة وتعليم وبحث . وهو في هذه الحالة يتصل : « بكل ما يبدعه العقل البشري والمجتمع ضمن إطار الثقافة والتربية والتعليم . . . ويرتبط بوجود أداة للتوصيل من وإلى الآخرين ونعني بها « اللغة » (د . كمال القيسي ، مشروع إنشاء أكاديمية التعريب ، في ندوة التصورات المستقبلية لجامعة الخليج العربي ، مكتب التربية العربي ، ص ١٨٩) .

٤ ـ ثم يأتي المفهوم الفكري ـ الحضاري ـ للتعريب المرتبط بتأصيل حضارة العصر في العقل العربي والتربية العربية ، بمعنى أنه لا يكفي أن نعبر عن علوم العصر وثقافته وحضارته بلغتنا العربية ـ فهذه خطوة أولى ـ وإنما يجب في نهاية المطاف مزج ذلك كله بروحنا الإسلامية وأصالتنا العربية وإخراج كائن حضاري جديد لا ينطق العربية لساناً فحسب وإنما يجسد الروح العربية الإسلامية في الصميم ، كما فعل العرب المسلمون الأوائل عندما أنجزوا تعريبهم الحضاري الأصيل بعد أن اجتازوا مرحلة الترجمة . « فالتعريب تعبير مباشر عن أفكار الأمة وشعورها وتجاربها ، بينما الترجمة عملية نقل لأفكار الآخرين . . وشتان بين الإبداع والتقليد » ـ انظر : د . محمود فوزي حمد ، اتخاذ العربية لتدريس العلوم ، في : فصلية اللسان العربية ، عدد ٣٤ ، ص ٨٠ . وأيضاً : راجع هذا المعنى للتعريب في : د . سلطان الشاوي ، التعريب بين الأصالة والمعاصرة ، ص ١٠ .

الجملة العربية ، والتراكيب العربيـة السليمة ، ولا تتـداعى معها تعبـيرات أجنبية لا ضرورة لها تجعل من لغة الدراسة لغة مزدوج هجينة بين عربية وأجنبية .

وإذا أخـذنا في الاعتبـار أن تعريب التعليم الجـامعي في مجـال الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية قد تحقق إلى حد كبير في أكثر الجامعات العـربية ، عـدا استثناءات قليلة ، فإن التعريب المنشود الآن هو بالدرجة الأولى تعريب التعليم الجامعي العلمي في مجال العلوم الطبيعية والرياضية والتطبيقية ، وفيـما يتعلق بفروع التقنيـات الحديثة على وجه الخصوص . « فهنا مربط الفرس » في القضية كلها . وهنا تتركز معركة التعريب الجامعي ، وبالتالي معركة تعريب البحث العلمي في الوطن العربي على المدى البعيد .

ففي مواجهة هذه العقبة بالذات ـ التي هي مشكلة علمية إنمائية حضارية في الحياة العربية قبل كونها مشكلة لغوية تعليمية ـ تتكاثر حجج المعارضين للتعـريب (كغياب المصطلحات العلمية المعربة ، وندرة الكتاب الجامعي العربي ، والأستاذ الجامعي المقتدر على التدريس بالعربية في هذه التخصصـات التقنية) ، كـما يحتاج دعـاة التعريب في مواجهتها ـ بالمقابل ـ إلى كثير من مقولات الدفاع عن اللغة العربية باعتبارها لغة حضارة وتراث علمي وقدرة على الإشتقاق . . الخ ، ومن ناحية عملية ، فإن هذه العقبة أيضاً هي التي تجعل الكليات العلمية العربية تقدم رجـلاً وتؤخر أخـرى في اتخاذ خـطوات التعريب ، بل يعود بعضها أحياناً إلى التدريس باللغة الأجنبية بعد اعتماد العربية ، في بعض المواد والتخصصات لبعض الوقت . يلخص الدكتور عبد الكريم خليفة رئيس مجمع اللغة العربية الأردني هذه الوضعية بقوله : « أما الخطر المحدق بنا الآن ، فإنمـا يكمن في (عجزنا عن) تطوير اللغة العربيـة العلمية لكي تـواكب متطلبـات العصر الحديث الحضارية والعلمية »(٧) .

* * *

---

(٧) د . عبد الكريم خليفة ، « وسائـل تطويـر اللغة العـربية العلميـة » في مجموعـة : المصطلحـات والمعاجم العربية ، مستلات من دوريات المجامع العربية ، تجميع قسم الدراسات الإسلامية والعربية ، بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران ، ١٤٠٦ هـ (١٩٨٦) ، ص ٨٢ .

ظاهرة « تأجيل » التطبيق :
أربعة اعتبارات أساسية لحسمها

أولاً : الاعتبار المبدئي :

لسنا هنا ـ في الإطار العملي المرسوم لهذا البحث ـ بصدد التوسع في عرض مختلف الحيثيات النظرية الداعية للتعريب : من اعتبارات علم اللغة الحديث الذي يربط بين اللغة والفكر بشكل عضوي ، ويقرر حتمية انتهاء الإنسان إبداعياً إلى لغته الأم ـ وإن أجاد لغات أخرى ـ ويحذر من خطورة الإزدواجية اللغوية بين لغة للحياة العامة والمحادثات العادية ولغة غريبة أخرى للتفكير والتعليم والبحث العلمي[8] إلى المسلمات المثبتة على صعيد البحث التربوي والتعليمي من أن الطالب يتلقى العلم بشكل أفضل بلغته الأم وأن الأستاذ يوصل العلم بقدرة أكبر بلغته الأم كذلك . وإن الاثنين يتمكنان تعلماً وتعليماً من التواصل والتفاعل والإبداع بدرجة أنجع بتلك اللغة السارية عميقاً في عروقهما ؛ بعيداً عن تشتت الذهن وتمزقه بين دفق المعرفة الجديدة ومغاليق اللغة الأجنبية الغريبة ، وبمنأى أيضاً عن عقدة الدونية والاستلاب والاغتراب المتمثلة في الارتباط الشرطي في نفسية الطالب وفكره ، بين المعارف التكنولوجية الحديثة واللغة الغريبة على صعيد واحد ، وبين موضوعات الحياة العادية (والتافهة) ولغته القومية على صعيد

---

(٨) بحث هذه الاعتبارات المتعلقة بعلم اللغة الحديث الدكتور كمال يوسف الحاج في أطروحته العلمية (فلسفة اللغة) ، كما عاد إلى طرحها في كتابه (دفاعاً عن اللغة العربية) . لمراجعة علمية تفصيلية ، أنظر : كمال الحاج ، فلسفة اللغة ، ط ١ ، دار النشر للجامعيين ، بيروت ، ١٩٥٤ ، ص ١٢٥ ـ ١٧٤ .

آخر[٩] . كما هو حال بعض متعلمينا العرب . إلى ما يجدر التنبه إليه من أن اللغة ـ بالخلفية العقدية والأيدولوجية لأهلها ـ تعدي بالتدريج وفي اللاشعور ، إن لم يكن في الوعي الظاهر ، المتعلم بها ، خاصة في ميادين التفكير العقلي والبحث العلمي والتعاطي مع حقائق الطبيعة والكون (وإن من البيان لسحرا) فلكل نسيج لغوي في تراث البشر انحيازات قيمية وإيحاءات أيدولوجية . ولن يسلم المتعلم الدائم بالروسية ـ في نهاية الأمر ـ من إيحاءات المادية الديالكيتكية ، كما لن يسلم المتعلم الدائم بالإنجليزية والفرنسية من إيحاءات الفكر الطبيعي المادي الخاص. ويكفي أن نتذكر آلاف المرات التي تكرر فيها تلك اللغات (في كتبها العلمية بالذات) : « إن الطبيعة فعلت كذا وكذا . . وأن الطبيعة لاءمت ونسقت بين كيت وكيت . . . الخ » لنتبين مدى الغياب المستمر لفكرة الخالق المبدع في تلك الكتب « العلمية » الأجنبية التي لا نكتفي بها كمراجع بل نعتمدها كتباً مقررة للتعليم بكلياتنا العلمية بدعوى مواكبة التقدم العلمي[١٠] .

من هنا يغدو التعريب ضرورة عقدية (عقائدية) قبل أن يصبح حاجة قومية . أما على الصعيد القومي فقد أصبح جلياً أن العالم لن يستمع إلى أمة تتحدث بلسان غيرها ـ كما قال الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران لشعبه المتعلم في تحذيره له من طغيان اللغة الإنجليزية . يضاف إلى ذلك أن العلم والتكنولوجيا لن يستنبتا على الأرض العربية إلا باللسان العربي ، ومن خلال معاناة العلماء العرب لمشكلات التقدم باللغة العربية . وإلا ظل التقدم الحديث مفصولاً عن أغلبية الأمة العربية بحاجز اللغة الأجنبية ، وبقيت هذه الأغلبية بحكم ذلك بعيدة عن استيعابه وتطويعه كما هو حالها إلى اليوم . إذ لم يسجل التاريخ قط أن أمة حققت التنمية والتقدم الحضاري الحقيقي بلغة غيرها من الأمم ، وعلى الأخص لغات الأمم التي استعبدتها سياسياً وفكرياً . فالمسألة إذن ليست مسألة عزة قومية فحسب بقدر ما هي متطلب إنمائي وتحضيري فوق ذلك .

---

(٩) د . محمود محمد سفر في بحثه : « منظور حضاري لقضايا الترجمة والتعريب » ، وأيضاً د . سلطان الشاوي في بحثه : « الصعوبات التي تواجه تعريب التعليم العالي » ، ضمن أبحاث المؤتمر للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي ، المنشورة في كتاب « تعريب التعليم العالي وسياسات الالتحاق به » نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ١٩٨٤ ، ص ٩٥ ، ١٤٥ .

(١٠) نبّه د . محمد المبارك لخطورة مثل هذه التعبيرات . انظر كتابه : ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد ، دمشق ، ١٩٦٢ ، ص ٣٠ .

وهذا ما يفسر مدى اصرار أمم العالم على تدريس العلوم الحديثة بلغاتها القومية من اليابان إلى ألبانيا ، مروراً بإسرائيل التي أصرت على إحياء لغتها العبرية الميتة ، وجعلتها لغة الأبحاث الذرية في معهد وايزمان ، بل إنها لجأت إلى استخدام الجذور اللغوية العربية ، بإضافات عبرية لصياغة المصطلحات العلمية الجديدة ، مستفيدة من الصلة الإشتقاقية بين العربية والعبرية[11] بينما الجدل ما يزال مشتداً بين المفكرين العرب بشأن مدى صلاحية اللغة العربية للعلوم الحديثة . (علماً بأنه لا توجد لغة متخلفة ؛ بل توجد أمة في طور التخلف أو التقدم ، وهي التي تقرر مستوى لغتها بما لها هي من مستوى حضاري) .

وعندما بدأت إسرائيل هذا التوجه في الخمسينات وجدنا مفكراً عربياً اشتهر بالدعوة للعلم والتصنيع يقول : « إن اليهود الصهيونيين قد انقلبوا عبرانيين وأحيوا لغتهم التي كانت قد انقرضت . . وظني أنهم يخسرون بذلك لأن هذه اللغة لن تتسعٍ للثقافة العصرية ، كما أن الإيرلنديين الوطنيين قد خسروا أيضاً بإحياء لغتهم القديمة ، لأن اللغة الإنجليزية خير لهم ـ ولو أنها لغة الفاتحين الغاصبين ـ من لغتهم التي لن تتسع للثقافة العصرية »[12] .

ذلك هو سلامة موسى . . وكانت غايته من ذلك صرف العرب ، بالتالي ، عن لغتهم القومية « الضيقة » ـ التي طالب بكتابتها بالحروف اللاتينية ـ إلى لغات الفاتحين لأنها « خير لهم » في موازينه . ولكن ها هي إسرائيل في الثمانينات تكذب نبوءة سلامة موسى في الخمسينات وتواصل تحديث عبرانيتها دون أن تخسر في مسار العلم والتقنية . فهل يمكن أن يعني ذلك شيئاً للمفكرين والجامعيين العرب المترددين ـ وحدهم بين مثقفي الدنيا كلها ـ في حسم انتمائهم اللغوي العلمي ؟

ومن مقتضيات الصدق مع النفس أن نشير إلى أن حالة الهزيمة التي تحاول القوى المعادية لهذه الأمة إبقاءها فيها قد انتقلت من أبعادها المادية إلى أبعادها المعنوية . « والهزيمة اللغوية » جزء من هذه الظاهرة ، وهي تعبير عن حالة تراجع نفسي وفكري

---

(١١) عثمان سعدي ، « كيف نخرج من المأزق الثقافي » ، مجلة العربي ، الكويت ، عدد ٣٠٣ ، فبراير ١٩٨٤ ، ص ١١٠ ـ ١١٤ .

(١٢) سلامة موسى ، تربية سلامة موسى ، مؤسسة الخانجي ، مصر ، ١٩٥٨ ، ص ٢١ ـ ٢١٤ .

يعيشها المثقف العربي باعتقاده أن اللغة الأجنبية خير لمستواه العلمي من لغته الأم . غير أنه بالتغلب على هذا الإيهام في الواقع يبدأ المثقف العربي بالخروج من دائرة الإستلاب والقهر المعنوي . وإذا كان لا يستطيع مواجهة الهزيمة على أرضية الواقع أفلا يواجه أبعادها في فكره وفي لسانه . . وذلك أضعف الإيمان .

* * *

غير أن تلك الاعتبارات ـ على صحتها ـ يمكن أن تبقى دائرة في المجال النظري . ويمكن أن يستمر الحديث عنها في أدبيات التعريب كما استمر إلى وقت طويل دون جدوى . ولكن ما نتوخى الوصول إليه من ذلك العرض المكثف الوجيز لها هو طرح السؤال « العملي » التالي : ـ

بعد أن نتمثل تلك البواعث ونقتنع بها أو ببعضها ـ وكل اعتبار بمفرده يكفي لحسم خيار التعريب ـ هل يملؤنا الإيمان بالتعريب وهل تحركنا الحماسة له والإصرار عليه والاعتزاز به . . أم أننا ما زلنا كالعادة في وضعية : « نعم . . ولكن ! » كما لاحظ باحث في التعريب ، حيث لم تعرف معظم الأقطار العربية حسما نهائياً بشأن التعريب ولا تزال ثنائية التمييز بين المبدأ والتطبيق[١٣] .

وذلك ما يمس سلامة المبدأ ذاته ، إذ ما جدوى الإيمان بالمبدأ بلا التزام ولا تطبيق ؟

هذه القضية المبدئية المعنوية يجب حسمها باعتبارها في تقديرنا القضية الأولى في مسيرة تطبيق التعريب وقوة الدفع الأساسية في حركته : هل نؤمن به حقاً ـ أم لا نؤمن ؟

إذا كانت القوة المعنوية إلى القوة المادية تساوي ثلاثة إلى واحد كما قال نابليون من منظور استراتيجي ، فإن معركة التعريب هي من تلك المعارك في حياة الأمة التي تحتاج إلى دفع معنوي إيماني كبير قبل الدخول في التفاصيل العلمية والفنية والمعجمية . إن الأمر يشبه اتخاذ قرار الحرب . .. هل نحارب أم لا ؟ هذا أولاً ، وبعدئذ ـ بعد حسم القرار المبدئي ـ ننظر في نوعية السلاح الذي سنستخدم والخطط التي سنتبع . أما إذا كان قرار المعركة لا يملأ القلوب والنفوس فأي سلاح سيجدي وأي خطط ستنفع ؟ بل إن غياب

(١٣) التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي ـ (مرجع سابق) ، ص ٩٨ .

الإيمان بالقرار الكبير يمكن أن يولد في تلك النفوس عشرات التبريرات بصعوبة توفير السلاح وتطبيق الخطط (كما يفعل بعضنا اليوم لدى الحديث عن مشكلات التعريب وعوائقه بصورة مضخمة) .

ولهذا يجب أن تخرج قضية التعريب من دائرتها المحصورة بين بعض المفكرين واللغويين والمعجمين والمترجمين في ندواتهم ومؤتمراتهم التخصصية، إلى محيطها الطبيعي الأوسع بين الأساتذة الجامعيين العرب جميعاً ، خاصة المعنيين منهم بالتدريس العلمي ، في مواقفهم الميدانية : في قاعات الدرس ومختبراته ومكتباته ، وبين مراجعه ومعاجمه ، لتنتشر بينهم الفكرة ويتعمق الإيمان بها ، لأنهم سيكونون حملتها وجنودها . وما لم يقتنعوا بها ويكّونوا فرق العمل من أجلها في كل الجامعات العربية التي لا غنى عن مبادراتها الذاتية ، فإن توصيات التعريب سترتد إلى لجانها لتبقى طي الملفات . وهذا ما حدث بالفعل في عديد من محاولات التعريب السابقة بالكليات العلمية .

ويتصل بهذا المحيط من الأساتذة الجامعيين محيط أوسع يتمثل في الآلاف المؤلفة من طلبتنا الجامعيين العرب الدارسين بالأجنبية . . . كيف ينظرون إلى التعريب . . . وما حصيلة تجربتهم الدراسية بتلك اللغة . . . وما مواقفهم من هذا الجدل الدائر حول التعريب . . . بعيداً عنهم . . . وهم مادته وغايته ؟

وعلى وفرة ما كتب من بحوث ومقالات عن التعريب ، فإنه من النادر العثور على بحث ميداني في الموضوع يستطلع مرئيات الأساتذة العرب ومواقفهم ، ويستكشف تطلعات الطلبة وآراءهم بشأن هذه القضية المصيرية التي تمسهم في الصميم . ولن تتقدم حركة التعريب إلى الأمام إذا ظلت محصورة في نطاق اللجان الاختصاصية وحدها .

* * *

ثانياً : الاعتبار العلمي :

من أبرز الإشكاليات التي تظهر لدى النظر في مباشرة تطبيق التعريب العلمي إشكالية المصطلح المتمثلة في قلة المصطلحات العلمية الجديدة المعربة بالنسبة لسيل المصطلحات الجديدة التي تظهر بتزايد في البلاد المتقدمة علمياً . ونسميها « إشكالية » وليس « مشكلة » لأن فريقاً من المعنيين بالتعريب لا يرون فيها مشكلة أو عقبة حقيقية في طريق البدء بالتعريب ، بينما يرى فريق آخر أنها هي « المشكلة » أمام التعريب حقاً .

لذلك فالجدل حولها يثير « إشكالية » في وجه التعريب بلا ريب . لكن علينا أن نتحقق من كونها مشكلة فعلية وعقبة حقيقية لا بد من تذليلها قبل المباشرة بالتعريب الجامعي العلمي ، أم أنها مسألة يمكن أن تعالج تدريجاً بعد أن نبدأ بممارسة التعليم العلمي بالعربية فعلاً ؟

نبدأ بالنظر في آراء الذين يعتبرونها مشكلة ثم ننظر في كيفية رد الفريق الآخر عليهم .

من أبرز المعارضين للبدء بالتعريب في الوقت الحاضر ، الدكتور أحمد شفيق أستاذ الجراحة بطب القاهرة ، حيث سيرى : « . . . وظني أن فكرة التعريب قد استهوتهم (دعاة الفكرة) من منظور وطني . . أما في العلوم ـ الطبية على الأخص ـ فالأمر يختلف . ويتعين أن ننظر إليها نظرة عميقة لإتصالها الوثيق بمفهوم الحضارة التي لم يعد لها وطن في هذا العصر . . . إن معظم المراجع ذات الأثر المنشود في دراسة الطب مدونة باللغة الإنجليزية . . ومن ثم فإن دعوة التعريب . . . تحتاج إلى أن ندفع إلى حركة ترجمة هائلة لجميع المراجع الطبية العالمية ، قبل أن نشرع في تنفيذها ، فضلاً عن إيجاد جهاز متخصص يتولى الترجمة الفورية لكل جديد في دنيا البحوث الطبية حتى تتوفر لدى الدارس الصلة المباشرة بالجديد عن طريق مكتبة طبية عربية . . . اللهم إلا إذا كان المقصود بالتعريب أن يقوم الأساتذة بتدريس الطب باللغة العربية وحسب »[١٤] .

واللافت للنظر أن بعض أصحاب هذا التوجه ، وإن كانوا يعترفون بواقع ضعف تدريس العلوم باللغة الأجنبية وواقع تدني لغة التعليم إلى خليط من المصطلحات الأجنبية والعبارات العامية وبعض العربية ، إلا أنهم مع ذلك يعارضون التحول إلى اعتماد العربية كلياً لغة للتعليم ، بحجة أن المستوى سيتدنى إلى أسوأ مما هو عليه الآن . يقول الدكتور أحمد عبد العزيز إسماعيل أستاذ الأمراض الباطنية بطب القاهرة : « هناك فرق بين تعريب تعليم الطب وبين تعريب الطب . فإننا في الحقيقة عربنا تدريس الطب منذ سنوات كثيرة (؟؟) فلم يعد هناك مدرس أو أستاذ واحد يدرس باللغة الإنجليزية بل

---

(١٤) د . أحمد شفيق « تعريب الطب وتذكرة دواء » صحيفة الأهرام ، عدد ١٥/٢/١٩٨٣ ، ص ٧ . وانظر النص أيضاً في بحث د . إبراهيم حسن الشافعي « تعليم اللغة العربية في الجامعات العربية » ، مجلة اتحاد الجامعات العربية ، عدد ٢١ ، جمادي الثانية ١٤٠٦ هـ (مارس ١٩٨٦ م) ص ١٦ ـ ١٧ .

الجميع يدرسون بالعربية أو العامية ، مع ذكر مصطلحات بالإنجليزية المعربة . ولو قام أحد منهم بالتدريس باللغة الإنجليزية لما أمكن لأغلب الطلبة تتبعه . . . أما التحول إلى اللغة العربية شرحاً وكتابة ومصطلحات فإنه سينتهي بنا إلى مستوى لا يبغيه أحد »[١٥] .

ويستشهد بعض هؤلاء ـ رغم إيمانهم النظري بالتعريب ـ ببعض التجارب المجهضة في مسيرة التعريب التي تم الإقدام عليها ثم التراجع عنها بسبب عدم التمكن من توفير المصطلحات العلمية المعربة المعتمدة الكافية ، ليطالبوا بتأجيل تطبيق التعريب في المرحلة الراهنة .

يتحدث الدكتور محمود مختار عبد الرحيم ، أستاذ الفيزيقا المتفرغ بكلية العلوم بجامعة القاهرة وعميدها الأسبق وعضو مجمع اللغة العربية عن تجربة تلك الكلية بقوله : « بدأنا في الواقع حوالي عام ١٩٥٠ . . . ندرس في السنة الأولى علوم ، والإعدادية طب وصيدلة وأسنان ، وعلوم بحتة باللغة العربية . وكان الموضوع سهلاً إلى حد ما حيث كانت المصطلحات معتادة وكانت كلية واحدة ، وكان عدد الطلاب والأساتذة قليلاً فسار الأمر سهلاً . ثم حاولنا أن ننقل التدريس بالعربية إلى السنة الثانية . وبعد عام ، واثنين ، وثلاثة لم نتمكن وفشلنا . لقد كان سبب الفشل هو أن المناهج في السنوات المتقدمة الثانية والثالثة والرابعة ، تطورت بسرعة كبيرة جداً . والمصطلحات أخذت تنهمر على المجال العلمي وخصوصاً المجال الفيزيقي الذي أتحدث عنه . ثم دخلنا عصر الذرة والألكترون والحاسبات . . الخ ، فكانت المصطلحات تنهمر بشكل كبير جداً على الأستاذ الذي يدرس باللغة العربية كان عليه أن يجتهد بنفسه لإيجاد المصطلحات المناسبة . ومن هنا نشأت البلبلة ، فكل مدرس كان يجتهد في المصطلح وكان المصطلح الواحد يترجم إلى ثلاثة أو أربعة مصطلحات حسب كل مدرس . . . »[١٦] .

وبعد أن يعدد الدكتور مختار مختلف أنواع الإشكالات التي نشأت عن هذا الوضع ـ وأبرزها أن لغة التدريس صارت خليطاً عجيباً : « لدرجة أنه لو دخل أستاذ

---

(١٥) الأهرام ١٩٨٣/١٢/٧ ، ص ١١ ، ومجلة اتحاد الجامعات العربية (مرجع سابق) ص ١١ .

(١٦) ندوة : تعريب الدراسة في الكليات العلمية العربية ، إدارة : عبد الله حسين الغامدي ، مجلة قافلة الزيت ، محرم ١٤٠٢ هـ (نوفمبر ١٩٨١) ، ص ١١ ـ ١٢ .

عربي لتعذر عليه تتبع الكلام ، ولو دخل أستاذ أجنبي تعذر عليه أيضاً « متابعة ذلك ـ يخلص إلى القول : « وأعيدت الدراسة إلى اللغة الإنجليزية ، كما يقولون حرصاً على مصلحة الطلاب حتى يتابعوا النهج العلمي العالمي والتقدم العلمي . وهذا هو الوضع الحالي وهو يحتاج إلى عمل جدي كبير في كل المقومات ، وليس فقط في النزعة العربية . ونأمل أن يأتي اليوم الذي ندرس فيه جميعنا باللغة العربية ، ومع هذا يلزم أن نستكمل المقومات التي تجعل هذه الدراسة مجدية سليمة . . . وأولى هذه المقومات هي المصطلحات . . . »(١٧) .

هكذا تعود المسألة لتتركز في أزمة المصطلح العلمي التي يغدو حلها ، من وجهة النظر هذه ، شرطاً أولياً للمضي في تطبيق التعريب .

غير أن مواقف المعارضين للبدء بالتعريب لا تنحصر كلها في الناحية الفنية التقنية المتعلقة بأزمة المصطلح العلمي وإن كانت تبدأ بها . فبعض هذه المواقف تنطلق من طرح هذه المشكلة لتصل بعدها إلى الإيماء باستحالة حلها ، أو استمرارها لعصور طويلة وأجيال متعاقبة ، أو إلى المطالبة بمواصلة اعتماد اللغة الأجنبية لغة للتعليم في الكليات العلمية بصفة دائمة بحجة مواكبة التقدم العلمي في البلاد المتقدمة . وبعض هذه الآراء يفصل بين التعليم العلمي والبحث العلمي ، فيرى احتمالاً لتعريب الأول ولا يحبذ تعريب الثاني ، على ما بين الاثنين من صلة عضوية متبادلة وتأثّر وتأثير في جميع أنحاء العالم . نجد الدكتور فؤاد زكريا ، رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت ، يعبر عن مثل هذا الموقف بقوله في مقالة له بمجلة « العربي » عام ١٩٨٤ : « إذا كان التعريب على مستوى التعليم العام ، وربما على مستوى التعليم الجامعي أيضاً ضرورة قومية ، فإنه لا يستطيع أن يمتد إلى المستويات العليا من البحث العلمي المتخصص وذلك لأنه من المستحيل عملياً تعريب ذلك الفيض الهائل من الأبحاث التي تنتجها الدول المتقدمة علمياً بمعدل متزايد . . وفضلاً عن ذلك فإن الفجوة بيننا وبينهم تزداد اتساعاً على الدوام . وكل عام يتدفق كم هائل من التعبيرات والمصطلحات الجديدة وتطرق ميادين لم تكن معروفة من قبل ، وتتراكم خبرات لم نكتسبها وتجارب لم نعشها . كل ذلك يضع

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٣ .

أمام حركة التعريب صعوبات عملية ونظرية يكاد يكون من المستحيل التغلب عليها »[١٨] .

هكذا لا تعود المشكلة مشكلة فنية تتطلب جهوداً لحلها ، وإنما تقترب من نطاق « المستحيل » . ونلاحظ أن هذا الموقف يتم تقريره دون أية إشارة إلى تجارب الأمم الأخرى في اعتماد لغتها القومية في التعليم العلمي والبحث العلمي ودون أي تفسير لإقتدارها على ذلك وبعضها لا يزيد تعداده عن خمسة ملايين نسمة وبمستوى علمي لا يتجاوز المستوى العلمي للبلاد العربية .

ومع التدرج في تعداد مختلف المصاعب من تراكم المصطلحات ، واستحالة تعريبها ، وضرورة اللحاق بحركة التقدم ، تصل مطالبة هذا الفريق إلى : « الاستمرار في اتخاذ اللغة الأجنبية أداة التعلم والتعليم لنساير هذا الركب »[١٩] ، دون بحث إمكانات التعريب بل تغدو المسألة إمعاناً غير مبرر في التمسك باللغة الأجنبية لدى هؤلاء ، - كما يلاحظ الدكتور إبراهيم حسن الشافعي في مبحثه عن تعليم اللغة العربية في الجامعات العربية : « حتى لو توفرت لهم المادة العلمية المكتوبة باللغة العربية . ومثال ذلك أنه يوجد مقرر لطلاب كليات الطب في علم النفس ، وتوجد في هذا الحقل باللغة العربية مؤلفات كثيرة ومتقدمة ومتطورة وقد ترجمت فيها إلى العربية كل المصطلحات والتعبيرات العلمية . ومع ذلك لا تستعمل هذه الكتب العربية التي في تلك الكليات ، ويؤثرون عليها ما هو مكتوب بالإنجليزية من كتب ومذكرات »[٢٠] .

هكذا تبدأ « الإشكالية » بانتظار تعريب المصطلح لدى البعض ، وتنتهي بالتمسك باللغة الأجنبية وإهمال العربية حتى لو توفرت مصطلحاتها وكتبها في درجة « متقدمة ومتطورة » ، لدى البعض الآخر . وهنا يصبح من المشروع التساؤل : عما إذا كانت مسألة المصطلح هي المشكلة حقاً أم أنها تخفي وراءها اتجاهات ذهنية ومواقف مبدئية لدى هذا البعض من مسألة التعريب كلها ؟

* * *

---

(١٨) د . فؤاد زكريا ، خطاب إلى العقل العربي ، كتاب العربي رقم ١٧ ، الكويت ، بتاريخ ١٩٨٧/١٠/١٥ ، ص ٣٣ .

(١٩) مجلة اتحاد الجامعات العربية (مرجع سابق) ، ص ١٦ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٦ .

أما الفريق الذي يرى أن العبرة أن نبدأ التدريس بالعربية فيرد بالقول : إن « المهم ، وهنا يكمن جوهر القضية ، أن نلفظ المادة الفكرية بلساننا العربي . . . المصطلح لا يكوّن مشكلة . . المصطلح العلمي ليس كل المادة الفكرية ، ولا هو أخطر عنصر في اللسان . . »[٢١] هذه المناداة ، التي طرحها الدكتور كمال الحاج ، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية ، في كتابيه « فلسفة اللغة » و « دفاعاً عن اللغة العربية » يعود تاريخها إلى أربعين سنة خلت . وما زال الموقف على ما هو عليه . يقول د . محمود فوزي محمد في بحث مقدم للمؤتمر الأول للتضامن الإسلامي في مجالات العلم والتقنية ١٣٩٥ هـ (١٩٧٥ م) : « يجب أن نميز بين قضية تعريب التعليم وقضية تعريب المصطلح ، بل تعريب الأول يؤدي إلى تعريب الثاني . ولهذا تعمد الأمم إلى التدريس والتأليف بلغاتها مستخدمة ما لديها من مصطلحات ، جادة في إيجاد مصطلحات جديدة وكثيراً ما تستعمل المصطلح الأجنبي وحده أو مقروناً بالمصطلح الوطني »[٢٢] وهذا يعني أن إشكالية المصطلح ليست عقبة مستعصية أمام بدء التعليم بالعربية . بل إن المباشرة بالتعريب يمكن أن تسهم في حل مشكلة المصطلح من خلال التجربة والممارسة .

يوضح د . سلطان الشاوي معالجاً هذا الجانب من المسألة : « لا يمكن للمصطلح العلمي أن يحيا بدون الإستعمال ، إن العمل العلمي ومصطلحه يسيران معاً ولا يسبق أحدهما الآخر . إن التعريب عملية متحركة تنمو عبر الممارسة التي تساعد على إيجاد المصطلحات العربية تدريجاً وتستعين بمصطلحات أجنبية إذا اقتضى الأمر ، ولكنها ترمي في النهاية إلى تحقيق التعريب الكامل عن طريق التشذيب والتنسيق المتواصل . إن استعمال الألفاظ اللغوية هو الذي يرسخها ويحكم دلالتها . إذ ما الفائدة من تكديس المصطلحات والمعجمات الفنية الضخمة لتبقى حبيسة الرفوف دون استعمال ، بينما نستمر في تعليمنا وفي بحثنا العلمي في مؤسساتنا العلمية باللغة الأجنبية »[٢٣] . وفي معالجة أخرى للموضوع ذاته يقول الباحث : « اللغة كيان فكري ونفسي أما المصطلحات فهي قوالب لفظية جعلت لاستيعاب معان محددة ، وليست هي بحد ذاتها صميم

---

(٢١) د . كمال الحاج ، دفاعاً عن اللغة العربية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢٢) د . محمود فوزي محمد ، اتخاذ العربية لغة لتدريس العلوم في التعليم العالي » ، اللسان العربي ، عدد ٢٤ ، دورة ١٩٨٤ / ١٩٨٥ ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢٣) التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي (مرجع سابق) ، ص ٨٨ .

المشكلة . . . إن كون مادة أو آلة أجنبية الاسم لا يدعونا أن يكون شرحنا لخصائصها وآليتها باللغة الأجنبية »[٢٤] .

ومنذ بداية مسألة التعريب والمصطلح في تاريخ التربية العربية حذر ساطع الحصري من خطورة بقاء المصطلحات والمفردات محفوظة في معاجمها دون اندماجها في الممارسة اللغوية الحية . يقول في مبحث له نشر في « مجلة التربية والتعليم » ببغداد عام ١٩٢٨ قبل ستين عاماً على وجه التحديد : « الغنى في اللغة لا يقاس بعدد الكلمات المسطورة في القواميس ، ولا بكثرة المترادفات المطمورة فيها . فإن القواميس لم تكن مجمعاً للكلمات الحية فقط ، بل هي مدفن الكلمات الميتة أيضاً » والمهم التحقق من : « حيوية تلك الكلمات وفائدتها » من خلال الممارسة اللغوية في واقع الحياة[٢٥] .

ويؤكد هذا التوجه للتعريب من واقع ممارسة التدريس العلمي الطبي الدكتور أحمد محمد سليمان ـ رحمه الله ـ أستاذ الطب الشرعي سابقاً في عدد من كليات الطب العربية وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، وذلك في ندوة حول تعريب الدراسة في الكليات العلمية العربية عقدت عام ١٤٠٢ هـ (١٩٨١ م) حيث يقول : « التدريس (بالعربية) هو البداية . أنا آسف لأن أخالف أستاذي ومعلمي الدكتور أحمد عمار (عميد سابق لكلية طب عين شمس، ومشارك في الندوة المذكورة) ، فأقول إن البداية هي التدريس وليست البداية هي المصطلحات ، ولا هي الكتب ، ولا هي المراجع . لم يؤلف المؤلفون ولمن يترجم المترجمون إذا لم يكن الطلاب يتعلمون باللغة العربية ؟ ثم إن كتاب الطب يكاد يكون اليوم لا لزوم له لسرعة الأبحاث الطبية المتقدمة ، فإلى أن يطبع الكتاب يكون قد تأخر عن عصره . الدراسات الطبية الآن تكاد تكون مقصورة على الدراسات التي يتلقاها الطلاب من الأساتذة بالإضافة إلى المجالات العلمية . . . فإذا انتظرنا إلى أن تتم الترجمة والتحرير والمصطلحات فسننتظر طويلاً ، وطويلاً جداً[٢٦] .

وهكذا نجد أن الفريقين يتفقان على أن حل مشكلة المصطلح العلمي يتطلب وقتاً

(٢٤) تعريب التعليم العالي وسياسات الإلتحاق به ، الألكسو (مرجع سابق) ، ص ٩٦ .

(٢٥) ساطع الحصري ، في اللغة والأدب ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ١١٢ ـ ١١٣ . وراجع تاريخاً لجهود إيجاد مصطلح علمي عربي منذ ١٩٢٠ مع آراء الكاتب بهذا الصدد في المرجع المذكور : ١١٤ ـ ٢٢١ .

(٢٦) مجلة قافلة الزيت (مرجع سابق) ، ص ١٢ .

طويلاً وجهوداً كبيرة ، إلا أن الفريق الداعي للبدء بتطبيق التعريب يرى أن هذه المشكلة ستخف حدتها تدريجاً مع الممارسة ذاتها ، وأن تأجيل التعريب لن يساعد في الحل بل على العكس من ذلك ستتراكم المصطلحات المعربة في معاجمها دون استعمال ، بينما التدريس ماض باللغة الأجنبية ، بمعزل عن ترشيد المصطلح المعرب أو الإستفادة منه ، هذا مع تراكم مصطلحات أجنبية جديدة تنتظر التعريب . . وهكذا إلى ما لا نهاية فيما يشبه الحلقة المفرغة . ويتلخص الموقف العلمي ببساطة هنا لحسم هذا التردد في : « إن من يريد أن يتعلم السباحة ـ حسب قول الدكتور عبد السلام هارون ـ يجب أن ينزل إلى الماء ، وهو أمر لا بد منه »(٢٧) .

* * *

سابقة تاريخية في مواجهة الاشكالية :

ويشبه التردد الحالي في تعريب تدريس العلوم ، على المستوى الجامعي ، موقفاً واجهته مسيرة تعريب التعليم العام ، على المستوى الإبتدائي والثانوي في مطلع القرن العشرين بمصر . وإذا كان للتجربة التاريخية في التعريب من مغزى ، فإنه يجب أخذ العبرة منها بهذا الصدد .

فالمعروف أن التعليم بمصر في عهد محمد علي بدأ معرباً ، حتى على أعلى مستوياته في كلية الطب التي أنشئت عام ١٨٢٧ . وكان هناك مترجمون فوريون يرافقون الأساتذة الأجانب إلى قاعات الدرس لترجمة محاضراتهم أمام الطلاب . (وهنا لا يملك المرء أن يتجنب رؤية المفارقة بين حسم ذلك « الحاكم الألباني » الأصل ، بشأن تعريب التعليم العلمي في ذلك الوقت المبكر ، وتردد عشرين دولة عربية مستقلة في اتخاذ مثل هذا القرار حتى يومنا هذا . . ألا يعني ذلك أن المسألة ليست مسألة « فنية » فحسب ؟) ـ غير أن تلك التجربة أجهضت مع إجهاض المشروع الحضاري لدولة محمد علي بتدخل سافر من قوى الغرب . وتلك شهادة لها ، لا ضدها. وأصبح التعليم في كلية الطب المصرية بالإنجليزية بقرار انجليزي عام ١٨٨٧* . ومنذ ذلك الحين بدأت مسيرة التراجع دون توقف ـ حيث القبول بالتراجع عن موقع يؤدي حسب منطق الأشياء ـ إلى تراجعات عن سائر المواقع حتى الخط الأخير ـ فلم تمر سنتان حتى أرغم الإنجليز : « علي باشا مبارك

---

(٢٧) المرجع السابق ، ص ١٦ .

على أن يصدر قراراً في سنة ١٨٨٩ ينص فيه على أن تكـون لغة التعليم في المـدارس المصرية هي اللغة الإنجليزية »[٢٨] .

واستمر الأمر على هذا المنوال حتى سنة ١٩٠٧ عندما تولى سعد زغلول نـظارة المعارف . وكان قد تولد شعور عارم عندئذ في صفوف المفكـرين وعامـة الناس عـلى السواء ، بضرورة المبادرة لإنقاذ لغة البلاد ووقف تدهور التعليم الذي تضاءل الإقبال عليه بسبب فرنجته . وكانت مصر تشهد حينئذ وجود جمعية تشريعية بها لا تملك سلطات نيابية كاملة في ظل الاحتلال ، لكنها تمارس بعض الصلاحيات في شؤون الحكم المحلي ومن بينها التعليم . فتقدم عدد من أعضائها باقتراح : « يطلبون فيه إرجاع اللغة العربية في المدارس ، وإبطال التعليم باللغة الإنجليزية ، وأن يكون الشروع في ذلك من السنة التالية »[٢٩] .

هنا وقف سعد زغلول ـ وهو ناظر المعارف والمسؤول التنفيذي الأول عن التعليم في البلاد ـ ليلقي كلمة في الجمعية التشريعية في معارضة هذا الإقتراح ، نعتقد أنها تمثل وثيقة تاريخية هامة ـ وذات مغزى مقارن مع وضعنا المتردد الراهن في مسيرة التعريب ـ لأنها تلخص جميع الحجج والتبريرات ضد تعريب التعليم ، التي يتذرع بها معارضوه من المثقفين والجامعيين العرب في أيامنا هذه . ولأن هذه الخطبة ـ الوثيقة لا يجوز أن تسقط من وعي الذاكرة العربية ـ (فما أشبه الليلة بالبارحة) ـ فإنا نورد هنـا أبرز مقـاطعها لنستخرج منها العبرة المماثلة . قال سعد زغلول : « إذا فرضنا أنه يمكننا أن نجعل التعليم من الآن باللغة العربية ، وشرعنا فيه فعلاً ، فإننا نكون قـدأسأنا إلى بلادنـا ، وإلى أنفسنـا إساءة كـبرى ، لأنه لا يمكن للذين يتعلمـون على هـذا النحو أن يتـوظفوا في الجمارك ، و (البوسـطة) والمحاكم المختلطة ، والمصـالح العـديدة المختلفـة التـابعـة للحكومة ، والتي يقتضي نظامها وجود كثيرين من الموظفين العارفين بـإحدى اللغـات الأجنبية حق المعرفة . ولا أن يستخدموا في (بنك) أو مصرف ، ولا أن يشتركوا في شركة من الشركات الأجنبية التي كثر تأسيسها الآن في بلادنا . ولا أن يكونوا محامين أمام المحاكم المختلطة ، ولا مترجمين ولا غير ذلك من كل ما يحتاج إلى البراعة في لغة أجنبية ،

---

(٢٨) عمر الدسوقي ، في الأدب الحديث ، ج ٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ٣٧ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

وهو كثير جداً في بلادنا . وإذا قطعنا النظر عن ذلك كله وأردنا أن نشرع من فورنا في التعليم باللغة العربية ، صادفنا صعوبات مادية وهي قلة المعلمين الأكفاء الذين يمكنهم تعليم الفنون المختلفة باللغة العربية . فإذا كنتم توافقون على الإقتراح المقدم إليكم ، كنتم كمن يحاول الصعود إلى السماء بلا سلم . لذلك كله أرجو ألا تندفعوا في هذه المسألة وراء إحساسكم وأن تستشيروا ـ قبل البت فيها ـ العقل والحكمة إذْ لا فائدة لكم أن تطلبوا طلباً تعلمون من الآن أنه لا يقابل بغير الرفض لإستحالة تنفيذه . . . »(٣٠) .

ولسنا بحاجة إلى استعادة المواقف المعاصرة المعارضة للتعريب التي مررنا بها لنرى مدى التطابق بين منطقها ومنطق هذه الخطبة لمسؤول كبير عن التعليم في حينه قبل ثمانين سنة . والفارق الوحيد أنها حجج قيلت ضد تعريب التعليم الإبتدائي والثانوي وهي تقال الآن ضد تعريب التعليم الجامعي . أما الحالة الذهنية والنفسية في معالجة الموقف فهي واحدة وتنطلق من اعتبار انتشار الإنجليزية في الأعمال والمصالح ظاهرة طبيعية لا اعوجاجاً يتطلب التقويم ، ثم تطالب التعليم أن يبقى مفرنجاً انسجاماً مع ذلك الإعوجاج .

ولا يقف مغزى هذه السابقة التاريخية في التعريب عند هذا الحد . فقد أصر من الناحية الأخرى أعضاء الجمعية التشريعية المصرية المناصرون للتعريب على موقفهم ، رغم تلك الحجج المتذرعة بـ « العقل والحكمة » لناظر المعارف . وتقدموا بمشروع مضاد لموقف الناظر فاز بأغلبية ستين صوتاً ، ولم يصوت مع ناظر المعارف في تجميد التعريب غير خمسة أصوات عدا الوزراء : « فوضعت الحكومة أمام الأمر الواقع . . . وابتدىء في تحويل التعليم باللغة العربية في المدارس الإبتدائية من سنة ١٩٠٨ ولم يأت عام ١٩١٢ حتى صار التدريس في جميع المدارس الإبتدائية باللغة العربية واستأنفت القافلة سيرها إلى اليوم بعد هذه المحنة التي دامت قرابة عشرين عاماً »(٣١) .

وهنا نصل عبر هذه الواقعة التاريخية إلى مفصل أساسي من مفاصل عملية التعريب وهو : القرار السياسي .

* * *

(٣٠) المرجع السابق ، ص ٤٩ . (وقد ألقيت هذه الخطبة في الجمعية التشريعية في ٣ مارس ١٩٠٧ ونشرت بصحيفة « المؤيد » ، في ٥ مارس ١٩٠٧) .

(٣١) المرجع السابق ، ص ٥٠ .

ثالثاً : اعتبار القرار السياسي :

إن التعريب لا يمكن أن يأخذ طريقه إلى الواقع إلا بصدور قرار سياسي من الدولة بتشريعات وقوانين ملزمة للجامعات المعنية بالتنفيذ . هنا ينتهي تردد المترددين وتنصب الجهود في مجرى التطبيق وتتوحد الإرادة والعزيمة . ولا ندري ماذا كان سيؤول إليه مصير اللغة العربية والتعريب والتعليم في مصر لو أخذت الجمعية التشريعية بتسويف ناظر المعارف وتريثه في العودة إلى التعريب عام ١٩٠٧ . وصحيح أن القرار السياسي لا بد أن يستند إلى إعداد ودراسات تمهيدية ، وإلى توفير مقومات نجاحه واستمراره ، إلا أن عملية التمهيد والإعداد يجب أن تكون من أجل صدور القرار ، بعزيمة وإيمان ، لا أن تكون ذريعة لتأجيله ثم لتجميده إلى أجل غير مسمى .

وعندما بدأ القادة الجزائريون ، بعد التحرير والاستقلال ، يناقشون مسألة التعريب في المجتمع الجزائري . . وماذا يعربون وكيف ومتى ؟ قال الرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين (وهو خريج جامع الزيتونة والأزهر الشريف) .

أولاً : نتخذ قرار التعريب قراراً نهائياً لا رجعة فيه ، ثم نناقش كيف وبأي الوسائل والمراحل . . الخ . وقد عبر الميثاق الوطني الجزائري عن هذا القرار الحاسم بالتأكيد على أن : « الخيار بين اللغة الوطنية ولغة أجنبية أمر غير وارد البتة ولا رجعة في ذلك ، ولا يمكن أن يجري النقاش حول التعريب بعد الآن ، إلا فيما يتعلق بالمحتوى والوسائل والمناهج والمراحل »[٣٢] .

ومن هذا المنطلق أكدت لائحة « التكوين والتعليم » الصادرة بالجزائر عام ١٣٩٥ هـ (١٩٧٥) : « أن تطوير اللغة العربية وجعلها ملائمة للحضارة التكنولوجية . . . لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الممارسة واستعمال العربية بصفة متكاملة ، في جميع القطاعات الوطنية سواء الفكرية منها أو التقنية »[٣٣] .

ولقد تم إقصاء اللغة العربية عن التعليم والحياة العامة « بقرار سياسي » من سلطات الاحتلال ولن تعود إلا « بقرار سياسي مضاد » . فكما مر بنا فرض الإنجليز في

---

(٣٢) التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي (مرجع سابق) ، ص ٣٠٠ .
(٣٣) المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

مصر صدور قرار رسمي بجعل الإنجليزية لغة التعليم في المدارس العامة عام ١٨٨٩ . وفي الجزائر أصدر وزير الداخلية الفرنسي كاميل شوتو قراراً باسم الحكومة الفرنسية في ٨ مارس ١٩٣٦ « باعتبار اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر ، ولا تعامل حتى على قدم المساواة مع بقية اللغات الأجنبية الأخرى »(٣٤) من المانية وانجليزية وإيطالية . فقرار الرئيس بومدين بحتمية التعريب هو اذن في الواقع ومن منظور تاريخي قلب وإلغاء لقرار الحكومة الفرنسية الإستعمارية عام ١٩٣٦ . « والقرار لا يواجه إلا بقرار مضاد » وليس بندوات واجتماعات وتوصيات ، فلا يفل الحديد إلا الحديد .

يقول الدكتور مصطفى الفيلالي : « وحيثما كانت الإرادة السياسية مفقودة ، أو خافته مترددة فإن جميع الجهود المبذولة تكتسي طابعاً هامشياً . . . ولولا ما اتصف به الرئيس الجزائري السابق من إرادة سياسية صارمة اعتبرت التعريب واجباً وطنياً وهدفاً مقدساً لا يمكن أن يكون عرضة للجدال ، لما وجدت خطة التعريب في الجزائر سبيلها للنجاح »(٣٥) .

حتى التعريب في صدر الإسلام لم يكتمل ويترسخ إلا بقرارات سياسية على ما كان للعربية والعرب من قوة وسيادة معنوية بفضل انتشار الإسلام وشيوع القرآن الكريم في أرجاء الدولة الإسلامية بلسانه العربي المبين . فعلى ما كان لهذه الاعتبارات الروحية والمعنوية والثقافية من أثر كبير في تحقيق التعريب طوعياً ونشره على المدى البعيد ، فإن أولي الأمر في الإسلام لم يتركوا المسألة لهذه الاعتبارات وحدها ، فرأى عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، أنه لا بد من اتخاذ القرار ببدء التعريب ، مع أن جيوش الفتح كانت تصفي القوتين العظميين في عالم ذلك الزمان . لكن احتاج الأمر مع ذلك إلى قرار لدعم التعريب ثم احتاج الأمر إلى قرار جديد من عبد الملك بن مروان بتعريب الدواوين ، أي تعريب جهاز الدولة . ثم احتاج الأمر إلى قرار ثالث من الرشيد والمأمون بإنشاء بيت الحكمة ، ودفع حركة الترجمة ، واستحصال كتب المعارف من أمم الحضارة بوزنها ذهباً لتعريبها ، وهذا يمثل مرحلة تعريب العلوم والمؤسسات العلمية(٣٦) . كلها

---

(٣٤) مولود قاسم وقضية التعريب في الجزائر ، مجلة العربي ، عدد ٣٣٥ ، محرم ١٤٠٧ هـ (اكتوبر ١٩٨٦) ، ص ٦١ .

(٣٥) التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي (مرجع سابق) ، ص ٤٧٢ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٣١ .

إذن قرارات متتابعة ومتكاملة اتخذت على أعلى المستويات في قيادة الدولة العربية الإسلامية من تعريب الحياة العامة ، إلى تعريب جهاز الدولة ، إلى تعريب المؤسسات العلمية . وهكذا احتاج الأمر إلى سلطة تدعم وتكمل ما كان للعربية من غنى وحيوية وتقدم ، ومن انتشار راسخ بالقرآن الكريم ، وكما ورد في الأثر : فإن الله ليزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن . فكيف بحال العربية والتعريب في حالتنا الحاضرة هذه ، وأمرهما وأمرنا جميعاً ـ علماً وحضارة وقوة ـ على ما هو عليه ؟

فالقرار السياسي ـ إذن ـ مسألة حتمية وعضوية في إنجاز التعريب ، على أي صعيد ، كما يتأكد من التجارب التاريخية التعريبية التي عرضنا لها ، في ماضينا البعيد والقريب على حد سواء ، وكما يتجلى أمامنا اليوم من واقع إجماع أمم الأرض ، كبيرها وصغيرها ، قويها وضعيفها ، متقدمها ومتخلفها ، على تدريس العلوم الحديثة بلغاتها القومية . ومن أهم سمات القرار المطلوب للتعريب أن يكون حاسماً فلا يترك مجالاً للالتفاف حوله كالنص على أن اللغة العربية هي لغة التعليم « ما أمكن ذلك » و « قدر الإمكان » ومثل ذلك ، مما يؤدي إلى عكس القرار ويصبح الاستثناء هو القاعدة ولا يبقى للعربية إلا المراعاة الشكلية .

وفي حالتنا الحاضرة من التجزئة وتعدد الكيانات ، فإن القرار السياسي التعريبي على أهميته البالغة في نطاقه القطري ، لن يكتسب مغزاه الحقيقي إلا إذا جاء منسقاً على صعيد الأقطار العربية كلها . فإذا كان هدفنا النهائي من وراء التعريب ، حفظ لغتنا العربية باعتبارها لغة واحدة موحدة بيننا في الحياة والعلم ، نقاوم بوحدتها عوامل التفريق الأخرى ، فإن نشوء عدة « لغات » علمية عربية في الأقطار العربية بسبب غياب التنسيق في جهود الترجمة والتعريب ووضع المصطلحات سيكون أخطر بكثير من شيوع اللهجات العامية المتعددة في هذه الأقطار . فاللهجات العامية يمكن التقليل والتخفيف من آثارها بانتشار التعليم العام والثقافة العامة وتقارب العرب في التعاطي اللغوي اليومي بوسائل الإيصال الحديثة بما يقرّب بين تلك اللهجات فيما يشبه اللهجة المحكية العربية المشتركة ، ثم بما يقرب بين هذه اللهجة المحكية المشتركة وأمها اللغة العربية الفصحى الميسّرة المجددة .

ولكن عندما تنشأ لدينا على صعيد العلم والبحث والفكر والثقافة عدة « لغات »

علمية عربية ، فإن ذلك سيكون قاصمة الظهر بالنسبة لوحدة اللغة العربية ـ لا سمح الله ـ لأن لغة العلم عندما ترسخ في عقول وألسن الصفوة المفكرة القائدة فلا يمكن زحزحتها وذلك ما حدث للغة اللاتينية التي لم تستطع اللغات الأوروبية الجديدة الإنفصال عنها وتنحيتها عندما كانت مجرد لهجات عامية ، لكن تلك اللغات حققت انفصالها عن اللاتينية عندما تحولت إلى لغات علمية وفكرية وثقافية متباينة ، فكتب دانتي « الكوميديا الإلهية » باللغة الإيطالية الحديثة ، التي كانت لهجة عامية حتى ذلك الوقت ، فشقت الإيطالية طريقها باعتبارها لغة قائمة بذاتها ثم تتابع انفصال اللغة الأوروبية الحديثة عن اللاتينية بالطريقة ذاتها .

فمن واجب المهتمين بمصير العربية والعودة للتعريب ، التنبيه بصوت واضح ومسموع إلى أن الخطر الجديد على اللغة العربية سيكون أشد خطراً عليها من الخطر الماثل حالياً وهو خطر العاميات المتعددة، ذلك هو خطر انعدام التنسيق وتضارب الجهود القطرية في المحاولات التعريبية العلمية والفكرية . ولقد ظهرت في مسيرة التعريب وتفرعاتها الجارية حالياً في العالم العربي مؤشرات فعلية تنذر بهذا الخطر .

يقول الدكتور عبد الكريم خليفة رئيس مجمع اللغة العربية الأردني : « هذا الخطر يتجسم أيضاً في صفوف المؤمنين بالتعريب والمنادين به الآن ، وذلك بأن تنشأ لغات علمية عدة في الوطن العربي ، فيصعب على العالم العربي في قطر من الأقطار أن يفهم ما يكتبه عالم آخر في قطر آخر . ولا أدل على ذلك من هذا المثال الصارخ : قامت منظمة اليونسكو بوضع كتاب في الرياضيات الحديثة للعالم العربي بلغة أجنبية ثم ترجم هذا الكتاب ، فترجم مع الأسف إلى خمس لغات علمية عربية حتى الآن !! فهناك الترجمة المصرية ، والترجمة العراقية ، والترجمة السورية ، والترجمة الكويتية ، ثم الترجمة الأردنية . وكل ترجمة تستعمل رموزاً ومصطلحات تختلف عما استعملته الترجمة الأخرى ، بحجة أن اجتهادها هو الصائب بنظرها . فإن هذا الاجتهاد والغيرة على العربية لم يمنع من أن يؤدي إلى بذر بذور لغات علمية مختلفة . وفي هذا تحذير لخطر نشوء لغات علمية مختلفة وما يجره من أخطار أساسية على وحدة الأمة وتعاونها وتنسيق جهودها في ميادين العلم والمخترعات الحديثة »[٣٧] .

---

(٣٧) المصطلحات والمعاجم الحديثة (مرجع سابق) ، ص ٨٢ .

والواقع أن غياب التنسيق قد يؤدي إلى التضارب أيضاً على صعيد القطر الواحد ، بل وفي نطاق الكلية الواحدة . فكما مر بنا في حديث الدكتور محمود مختار عبد الرحيم عن تجربة التعريب بكلية العلوم بجامعة القاهرة ، تبين أن غياب المصطلح الموحد المعتمد في الكلية ذاتها أدى إلى أن يجتهد : « كل مدرس في المصطلح ، وكان المصطلح الواحد يترجم إلى ثلاثة أو أربعة مصطلحات حسب كل مدرس »(٣٨) .

ولا يكفي أن يتخذ تنسيق المصطلحات طابعاً شكلياً ، كأن يصدر معجم مشترك يضع مختلف المفردات المتداولة في البلاد العربية للمصطلح الأجنبي الواحد في قوائم بشكل تراكمي لا يفيد الاتفاق على صيغة موحدة لتعريبه ، إذ ان حصر تلك المترادفات العربية للمصطلح يمثل خطوة أولى من أجل غربلتها واستخراج الصيغة الموحدة الأنسب من بينها ، ثم مواصلة تنقيح المعجم في ضوء التجربة والتفاعل مع واقع الاستعمال اللغوي في التدريس والبحث العلمي وفي الحياة بعامة .

من هنا ليس من المبالغة القول أن التعريب أما أن يكون منسقاً موحداً ، أو لا يكون ، لأنه إن سار دون تنسيق أدى إلى عكس المنشود منه تماماً ودفع باتجاه نشوء لغات علمية عربية متباعدة .

لذلك فليس المهم أن نعرب فحسب ، إنما الأهم أن نعرب جميعاً ومعاً في خطوات متسقة . ولربما احتملت بعض جوانب العمل العربي غياب التنسيق إلا التعريب فإن وحدة التفاعل والتناسق من أوجب ضروراته ، بل هي مبرر وجوده .

* * *

رابعاً : الاعتبار العملي وبلورة « إرادة » التطبيق :

فيما يتعلق بالاعتبار العملي التطبيقي للمشكلة ، يتجلى من الأبحاث والدراسات التي تمت حول هذا الجانب في السنوات العشر الماضية (١٩٧٧ ـ ١٩٨٧) أن المعنيين بحركة تعريب التعليم العلمي في الجامعات العربية لم يتركوا مشكلة أو صعوبة أو خطوة عملية من خطوات التطبيق إلا حددوها وناقشوها واقترحوا عشرات الحلول العلمية بشأنها .

---

(٣٨) مجلة قافلة الزيت (مرجع سابق) ص ١٢ ـ ١٣ .

فإذا تأملنا ، مثلاً ، التقرير الذي قدمه الأستاذ الدكتور شكري فيصل إلى المؤتمر الثاني للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) ، بعنوان (خطوات تنفيذ التعريب) نجد مختلف أنواع المشكلات والخطوات العملية المتعلقة بالتنفيذ قد تم تصنيفها وتحديدها :

١ - صعوبات عند الأساتذة .
٢ - صعوبات عند الطلاب .
٣ - صعوبات في الكتاب الجامعي .
٤ - قضايا المعاجم .

وتم التركيز على تحليل كل نوع من هذه الصعوبات مع تقديم مختلف المقترحات العملية لتذليلها[٣٩] .

وبالمثل فإن تقرير الأستاذ الدكتور سلطان الشاوي - الأمين العام لإتحاد الجامعات العربية - الذي قدم للمؤتمر المذكور بعنوان : « الصعوبات التي تواجه تعريب التعليم العالي في الوطن العربي » قد نحا المنحى العملي ذاته ولخص الصعوبات في خمسة عناصر : (المصطلح لعلمي - الأستاذ الجامعي - الطالب الجامعي - الكتاب الجامعي - الإنفتاح على المعرفة الحديثة واللغات الحية) ثم أعقب هذا التشخيص بتقديم حصيلة مترابطة ومتكاملة من الخطوات والحلول العملية لها[٤٠] .

ولا يكاد يخلو بحث أو مقال عن هذه المسألة في السنوات الأخيرة من التوجه إلى هذه المقترحات والحلول التطبيقية حتى لو عالج بعض الجوانب النظرية منها . ولعل بحث د . محمود إسماعيل صيني المعنون : « تعريب التعليم العلمي في الجامعات : مشكلاته وحلول مقترحة »[٤١] من أدل وأحدث الأبحاث التي تعالج هذا الجانب العملي .

وتتركز هذه التوجهات العملية في الاهتمام بالأستاذ الجامعي باعتباره العنصر البشري الحاسم في عملية التعريب ، وعقد الدورات التدريبية في التدريس باللغة

(٣٩) تعريب التعليم العالي وسياسات الإلتحاق به ، الألكسو ، (مرجع سابق) ص ١١٠ - ١٢٣ .
(٤٠) المرجع السابق ، ص ٩٤ - ١٠٧ .
(٤١) د . محمود إسماعيل صيني ، « تعريب التعليم العلمي في الجامعات : مشكلاته وحلول مقترحة » ، مجلة الفيصل ، عدد ١٠٢ ، ذو الحجة ١٤٠٥ هـ ، (سبتمبر ١٩٨٥) ، السنة التاسعة ، ص ٤٥ - ٤٩ .

العربية العلمية للأساتذة الذين لا يحسنونها ، وتبادل الزيارات بين أساتذة الكليات العلمية المعرّبة وغير المعرّبة للإطلاع على تجارب التدريس المعرب عن كثب ، وتشجيع الأساتذة على ترجمة أطروحاتهم إلى العربية وكتابة أبحاثهم بها .

وبالنسبة للكتاب الجامعي بنوعيه : الكتاب المقرر ، والكتاب المرجع ، تم بحث وتحديد وسائل الترجمة والتأليف والطبع والنشر والتوزيع مع الإشارة لمختلف أنواع الصعوبات القائمة في هذا المجال وكيفية معالجتها .

كما توفرت مادة غنية عن مسألة تطبيق المصطلح ، من مختلف جوانبها ، وكيفية تصنيف المعاجم ، والتعريف بها وإيصالها بالإضافة لإستشراف الأساليب التقنية الحديثة في تخزين المعلومات بواسطة بنوك المصطلحات الآلية من محلية وعربية وعالمية(٤٢) .

لذلك فإن وجه القصور في هذا الجانب لا يتركز في تقصير المختصين بالتعريب في استنباط الحلول للمشكلات القائمة ، بقدر ما يتمثل في غياب الإرادة العامة في تطبيق تلك الخطط سواء على مستوى الجهات المعنية بالتعليم العالي ، أو الجامعات والكليات ذاتها ، أو الأساتذة الجامعيين العرب أنفسهم . من هنا فإن الإشكالية التي تتحدد في هذا الجانب ، وفي هذه المرحلة من مسيرة التعريب تتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه القصور في « بلورة الإرادة العامة للتطبيق » وليس البحث عن وسائل التطبيق التي أفاض فيها الباحثون بما لم يبق مجال لمستزيد ، ولعل هذا ما قصده الدكتور شكري فيصل عندما اعتبر أن من بين شروط التنفيذ الأساسية قبل الشروع في التطبيق القيام « بحملة نفسية واسعة لتوضح قضية التعريب »(٤٣) ، حيث إن هذه التوعية ضرورية لحفز الإرادة العامة على مستوى المعنيين بتنفيذ العملية من وزارات التربية والتعليم العالي ، والإدارات والعمادات الجامعية ، وأوساط الأساتذة الجامعيين .

وهذه في تقديرنا أهم خطوة عملية تحتاجها مسيرة التعريب في الوقت الحاضر : وهي أن يخرج المعنيون بالتعريب في نطاق ندواتهم التخصصية ومن بين تقاريرهم ودراساتهم الاختصاصية ، ومن جو الإحباط الذي يحيط بهم ، ليتنفسوا في العالم الواسع المحيط بهم والذي يمثل جوهم الطبعي . . أن يقوموا بحملة منسقة وواسعة علمية ـ

---

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٤٣) تعريب التعليم العالي وسياسات الإلتحاق به ، الألكسو ، (مرجع سابق) ، ص ١١٤ .

جامعية ـ إعلامية ؛ تخاطب الرأي العام العربي والمسؤولين والجامعيين أساتذة وطلبة من خلال الصحافة والإذاعة والتلفزة ، ومن خلال منابر الإعلام الجامعي في أكثر من خمسين جامعة عربية توجد في الوطن العربي ؛ من أجل ترسيخ الإيمان بالفكرة ، وبث روح الحماسة من أجلها ، « وبلورة الإرادة العامة » المنشودة باتجاه التحرك نحو التنفيذ والتطبيق ، لأنه من الواضح أن هذا ما تفتقده حركة التعريب برغم ما توفر لها من جهد علمي واهتمام فكري في الأوساط الأكاديمية المعنية بها . ويجب ألا يكون بهذا الصدد أي تحفظ أو استحياء في كشف محاولات التعريب المتعثرة ، بل لا بد من تسليط الضوء عليها ، وتحديد مختلف العوامل المسؤولة عن تعثرها أو تجميدها ؛ من عناصر بشرية واعتبارات علمية ومعوقات مادية وعقبات إدارية . فذلك أدعى إلى معرفة الأسباب وتحديد المسؤولية صوناً وإغناء لتجارب التعريب التالية . وهذا يعيد المسألة إلى صعيدها الشمولي حيث تتداخل وتترابط اعتباراتها الأربعة الأساسية المشار إليها من : مبدئية وعلمية وسياسية وعملية .

* * *

خطة عمل متكاملة : تمهيداً للتعريب الشامل :

وبالنظر لأهمية الخطوات التمهيدية المرحلية وفترات الإنتقال في حياة المشروعات الكبيرة في تاريخ الأمم ، وإلى أن يأخذ تعريب التعليم العلمي مساره المنتظم ، وتتبلور إرادة التطبيق فإنه يمكن ـ في ضوء ما تبين لنا من حقائق واعتبارات في هذا المبحث ـ أن يتخذ المعنيون بالتعريب الخطوات العملية المرحلية التالية ، تمهيداً للتطبيق الشامل ، وكي لا تفقد حركة التعريب قوة الدفع التي اكتسبتها إزاء الركود الذي تشهده في الآونة الأخيرة : ـ

- **أولاً** : أياً كانت العقبات التي تعترض خطة التعريب العلمي الشامل ، فإن المعنيين به يجب ألا يتخلوا في الآونة الراهنة ، تحت أي ظرف ، عن مطلب تعريب العلوم الأساسية في المرحلة الأولى من الدراسة في الكليات العلمية ، وهو المطلب الذي بوشر تنفيذه في بعض الكليات بدرجات متفاوتة من النجاح . إن العلوم الأساسية هي في معظمها من العلوم المستقرة الثابتة التي لا تشهد تفجراً متوالياً في المصطلحات

الجديدة ، لذا فإن ترجمة أو تعريب كتبها ومراجعها ليس في صعوبة نقل التخصصات التقنية الجديدة والمتشعبة التي تشهد تفجراً متواصلاً في مصطلحاتها(٤٤) . وقد توفرت بالفعل بعض كتب تلك العلوم الأساسية المستقرة ومراجعها في اللغة العربية؛ وسيكون النجاح في هذا المطلب بمثابة قطب الرحى في الإنطلاق نحو التعريب الشامل ، كما سيكون الإخفاق فيه حكماً على اللغة العربية بالبقاء منفية خارج الكليات العلمية حتى على مستوى المرحلة الأولى ، فهنا يتمثل « رأس الجسر » في معركة التقدم نحو التعريب : نقيمه ونثبت فيه أو نتراجع عنه إلى خارج ميدان المعركة نهائياً .

- **ثانياً** : إلى أن يتم اعتماد اللغة العربية ، لغة أساسية للتعليم في مختلف مراحل الكليات العلمية ، فإنه لا بد من مقرر دراسي إجباري في اللغة العربية العلمية لجميع طلبة هذه الكلية الذين يدرسون مواد تخصصهم باللغات الأجنبية ، وذلك إبقاء للغتهم العربية حية على ألسنتهم في مجال التعاطي العلمي أثناء دراستهم الجامعية ولتسهيل عملية انتقالهم إلى التدريس بالعربية بعد تخرجهم عند اتخاذ قرار التعريب ، ولكي لا تحتكرهم ـ علمياً ـ لغات التعليم الأجنبية . ولا يكفي أن يكون ذلك المقرر في المرحلة الأعدادية من الدراسة الجامعية يتلقاه الطالب ضمن موادها في فصل دراسي أو فصلين ثم ينتهي منه ليتوجه نهائياً للدراسة باللغة الأجنبية ، بل لا بد أن يكون ذلك المقرر العربي العلمي مرافقاً للطالب في جميع سنوات الدراسة ومراحلها حتى التخرج ، يتدرج مع تفتح مداركه وخبراته العلمية مرحلة بعد أخرى من تمرسه باللغة العربية السليمة باعتبارها لغة للحياة ، ثم اللغة العلمية المبسطة ، ثم اللغة العلمية المتخصصة ، ثم اللغة المعجمية وأصول الترجمة وكتابة البحث العلمي باللغة العربية مروراً بنماذج حية من النصوص العلمية المنتقاة بعناية من تراث العرب العلمي قديماً وحديثاً . على ألا يترك أمر وضع هذا المقرر وتدريسه لأساتذة اللغة العربية وحدهم ، بل لا بد أن يشاركهم في تخطيطه وتدريسه زملاؤهم أساتذة العلوم

(٤٤) توصلت مجموعة خبراء الهندسة الاجتماعية التي كلفها مكتب التربية العربي لدول الخليج ببحث قضايا الترجمة وتعريب العلوم إلى أن العلوم البطيئة التغيير والمستقرة : « لا جدال في تعريبها الآن وفوراً . . . فقد تكونت حصيلة كبيرة من المصطلحات العربية تعيننا أن نتجه إلى استخدام العربية فوراً في تدريس هذه العلوم » سواء كانت من مواد السنوات الأولى أو التالية . أنظر : الترجمة قضايا ومشكلات وحلول ، ج ٣ ، مكتب التربية العربي ، ص ٤٦ ـ ٤٧ .

المتمكنون من لغتهم العربية والمؤمنون بمبدأ التعريب[٤٥] . وإذا كانت الحرب أخطر من أن تترك للعسكريين وحدهم ، فإن معركة التعريب أخطر من أن تترك للغويين وحدهم ، بل لا بد من المزاوجة بين العقول اللغوية والعقول العلمية لكسب معركة التعريب . وطبعي أن هذا المقرر المطلوب في اللغة العربية العلمية لا بد أن يصدر قرار باعتماده مقرراً ضمن متطلبات التخرج ، وبصيغة موحدة بين الكليات العلمية العربية .

- **ثالثاً** : حصر جهود التعريب التي تمت في مختلف مجالات النظر والتطبيق ، وهي كثيرة لكنها مبعثرة . إذ ليس من المنطق أن يبدأ كل جهد جديد في التعريب من نقطة البداية أو قريباً منها . فلا بد إذن ـ تجنباً للتكرار والإزدواج ـ من جهد منهجي موثق ، تقوم به إحدى الجامعات أو الجهات المعنية بالأمر لتضع في خدمة حركة التعريب مرجعاً شاملاً ، واضح المعالم للجهود المنجزة ، تتحد على أساسه نوعية الخطوات الجديدة المطلوبة في هذا المجال .

- **رابعاً** : المسارعة إلى بعث النشاط في مكتب تنسيق التعريب (بالرباط) ، من الجوانب المادية والبشرية والتنظيمية ، وإعادة دعم فصليّته (اللسان العربي) التي صدر منها حتى عام ١٩٨٥ أربعة وعشرون عدداً في حجم المجلدات ، وكانت الصوت الموحّد والسجل المشترك لجهود التعريب على امتداد الوطن العربي . إن حركة التعريب لا تملك أن تخسر جهازاً محرّكاً منسّقاً مثل مكتب التنسيق خاصة في هذه المرحلة ، على أن تكون أولى مهامه الجديدة إعادة التنسيق مع جميع الجهات المعنية بالتعريب من جامعات ومجامع واتحادات علمية لوصل ما انقطع ، وللإسهام في عملية الحصر والتبويب المشار إليها .

---

(٤٥) راجع ورقة كاتب هذا البحث التي تقدم بها إلى الإجتماع الخاص بالتعريب الذي عقد بإشراف الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية ، في جامعة الخليج العربي بالبحرين بتاريخ ١٤٠٨/٣/٤ هـ الموافق ١٩٨٧/١٠/٢٦ ، حيث تقدم باقتراح مفصل لتدريس اللغة العربية العلمية في الكليات التي تدرس بالأجنبية . وقد تبنى الاجتماع المذكور هذا الاقتراح وتم رفعه للأمانة العامة لمجلس التعاون وتطويره في نطاق قرار المجلس الأعلى لدول الخليج العربية بالالتزام بتعريب التعليم الجامعي الصادر في دورته السادسة ١٩٨٥ . وبينما كانت هذه المبادرة باتجاه التعريب تجري في الخليج والجزيرة العربية ، صدرت المجلة العربية للثقافة في تونس ـ وهي المجلة نصف السنوية للأليكسو ـ فإذا بمحورها الرئيس التعريب ـ أيضاً ـ في النظرية والتطبيق . (عدد مارس ـ سبتمبر ١٩٨٧) ـ الأمر الذي يدل على أن التعريب ـ مشرقاً ومغرباً ـ لا يزال شاغلاً أساسياً في شواغل التفكير العربي المعاصر ، وأنّ حركته لا بد أن تستعيد قوة دفعها .

● **خامساً** : أن تنتقل جهود المؤتمرات والندوات الجديدة في مجال التعريب إلى الإهتمام بالبعد الأعلامي العام للتعريب ، وأن يتم التنسيق بهذا الصدد مع رجال الصحافة والتلفزة والإذاعة ليشاركوا في تلك الندوات ويتفهموا أبعاد التعريب ويتحملوا مسؤوليتهم تجاهه ، وذلك على غرار الندوة المشتركة التي بادر إليها مكتب التربية العربي لدول الخليج بين التربويين والإعلاميين ، فتنعقد الندوات المماثلة بين التعريبيين والإعلاميين لتتخذ القضية بعدها المجتمعي العام ، وتتم التعبئة الفكرية والنفسية اللازمة لإتخاذ قرار التعريب على أعلى المستويات ، وأوسع القطاعات .

● **سادساً** : أن تنشأ في الجامعات العربية « لجان التعريب » من أعضاء هيئة التدريس (المتخصصين في اللغات وفي العلوم ليتم التزاوج بين عنصري عملية التعريب : اللغة والعلم) ـ فلن يتحول التعريب إلى واقع إلا بالمبادرة الذاتية لكل الجامعات العربية وأساتذتها . إن « لجان التعريب » يجب أن تكون جزءاً من تكوين أية جامعة عربية كمكتباتها ووحدات القبول والتسجيل بها ، على أن تتحول هذه اللجان من التوعية إلى العمل العلمي التعريبي ، أو تجمع بين الاثنين . والمعروف أن بعض الجامعات العربية أقيمت بها مراكز علمية للتعريب وهذه خطوة متقدمة تتطلب التعميم ، كما أن مكتب تنسيق التعريب كان قد عمل على تكوين لجان للتعريب بالجامعات العربية ، تقوم بمراسلته والتنسيق فيما بينها من خلاله ، إلا أنّ هذه الخطوة افتقدت قوة الدفع ، وسيكون من أولى مهام الحملة التعريبية ـ الاعلامية المشار إليها (خامساً) أن تدفع باتجاه تكوين « لجان التعريب » الجامعية وتحديد إطار عملها . كما أن اتحاد الجامعات العربية ـ وله جهود طيبة في التعريب ـ يمكن أن يكون المرجع العام لهذه اللجان والحارس لكيانها ، والقيّم على نشاطها .

● **سابعاً** : أن تستفيد حركة التعريب من أنشطة معارض الكتب وتضيف بعداً جديداً إليها بإقامة معارض ، أو أجنحة الكتاب العلمي المعرب والمترجم بالإضافة إلى المعاجم العلمية . وقد ثبت أن هذه الكتب والمعاجم موجودة ومكدسة في المخازن ، لكن لا يعرف عنها المعنيون بالتعريب في المواقع الأخرى ، ناهيك بعامة المثقفين . ولعل في إقامة مثل هذه المعارض ما يدحض الإنطباع السائد عن ندرة المعاجم والكتب العلمية باللغة العربية . ويرتبط تنفيذه هذه الخطوة بأنشطة الحملة التعريبية

الإعلامية على المستوى العام وبأنشطة « لجان التعريب » على مستوى الجامعات (سادساً) .

- **ثامناً** : أن الثورة التقنية الجديدة في عالم المعلومات والإتصالات ، وظهور بنوك التخزين الآلية يفتح أمام حركة التعريب ـ خصوصاً في مجال المصطلحات والمعاجم والمعلومات العلمية الجديدة ـ بعداً جديداً لا بد من ارتياده لتوظيف هذا التطور العلمي الخطير في خدمة التعريب العلمي . وفي كثير من الجامعات العربية مراكز للمعلومات والحاسبات لا بد من إدخال احتياجات التعريب ضمن برامجها . كما يمكن الاستفادة من بنوك التخزين العالمية ، وهي خطوة بدأها مكتب التنسيق العربي بالرباط بالفعل ، إلا أن التواصل بين مراكز المعلومات بالجامعات العربية ذاتها يجب أن يكون النقطة المحورية في هذا التوجّه . وهذا الموضوع التقني يمكن أن يكون مادة جديدة لندوات التعريب لتحديد كيفية الاستفادة منه ، كما يمكن عرض آلياته الجديدة ضمن معارض الكتب العلمية المقترحة للربط بين عمل الجانبين : الكتاب وشاشة الكمبيوتر .

- **تاسعاً** : أنشأت الدول العربية صناديق تنمية عديدة لدعم مشروعاتها المشتركة . ومشروع تعريب التعليم العلمي الجامعي من المشروعات العربية الكبرى ، المرتبطة بصميم عملية التنمية والبحث العلمي والأمن الفكري العربي ، لذلك فلا بد من الإقدام على طرح هذه الفكرة لتكوين صندوق عربي مشترك للتعريب العلمي تسهم فيه الحكومات والمؤسسات الإقتصادية والبيوتات التجارية العربية ، والموسرون العرب المقتدرون ، الذين يتبرعون في حالات عديدة لمؤسسات ومشروعات خارج البلاد العربية . على أن يسهم هذا الصندوق في تمويل مشروعات الترجمة والتعريب التي تقوم بها الجامعات والمجامع العلمية العربية حسب نظم وخطط محددة ، بالإضافة إلى دعم الدورات اللغوية التدريبية العديدة التي سيحتاج لها الأساتذة الجامعيون العرب عندما يتحولون من التدريس باللغات الأجنبية إلى اللغة العربية .

- **عاشراً** : لقد تمت الإشارة في أدبيات التعريب مراراً إلى تجارب الأمم الأخرى في اعتماد لغاتها القومية في تدريس العلوم الحديثة . غير أنا لا نجد دراسات عربية متخصصة في بيان الأبعاد المختلفة لهذه التجارب . وحتى في ندوة التعريب التي نظمها

مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨١ ، وتناولت مختلف أبعاد التعريب لا نجد دراسة في هذا المجال المقارن على كثرة ما ورد من إشارات إلى تجارب الأمم في أبحاث المنتدين . لذلك فإن من الموضوعات البحثية التي ما زالت تحتاجها المكتبة العربية في التعريب مثل هذا البحث ؛ خاصة فيما يتعلق بالدروس العملية المستقاة من تلك التجارب . وهذا يمثل ميداناً خصباً جديداً لندوات التعريب ومراكزه ودورياته لا بد من ارتياده بمقاربة علمية مقارنة لاستخلاص نماذجه التطبيقية على الخصوص .

- حادي عشر : تستفيد الأمم ذات اللغات العلمية التي ليست بلغات عالمية بمعنى الإنتشار الجغرافي فيما وراء حدودها القومية ـ كاليابان وروسيا ـ من إمكانات مؤسسات الترجمة والتأليف والنشر العالمية الكبرى في فتح قنوات التواصل المتبادل بين لغاتها القومية واللغات العالمية الكبرى . هكذا نجد اليابان تترجم نتاجها إلى تلك اللغات وتتلقى نتاجات تلك اللغات مترجمة إلى اللغة اليابانية ، في جميع ميادين المعرفة ، عن طريق اتفاقات مبرمجة طويلة الأمد مع تلك المؤسسات المتخصصة في علم الترجمة . وأمام العرب ، بامكاناتهم المالية غير القليلة ، مجال الإستفادة من خبرة المؤسسات العالمية المذكورة في ترجمة وتعريب أمهات الكتب والمراجع العلمية الحديثة ، وبأسلوب الإتفاق الجماعي معها ، بدل ترك جهود الترجمة تتعثر وتتشتت بين محاولات فردية وجهود قطرية متباعدة وغير مبرمجة .

- ثاني عشر : لقد ترددت مراراً في أوساط المفكرين العرب فكرة الحاجة إلى عقد مؤتمر قمة عربي يكون مخصصاً لبحث وتقرير القضايا الثقافية والحضارية العملية الملحة التي تهم الأمة العربية في مسيرتها الراهنة . فقد جرت العادة أن تعالج هذه القضايا أما هامشياً في مؤتمرات القمة ، أو قطرياً بما ينفي عنها صفة القرار العربي المشترك الذي نحن بأشد الحاجة إليه في ساحة العمل الثقافي والحضاري ، خاصة في غياب الإجماع حول القضايا السياسية . إن الدعوة إلى مثل هذه القمة العربية الثقافية ـ الحضارية يجب أن تظل دعوة حية وملحة ، وأن تكون قضية تعريب التعليم الجامعي في مقدمة جدول أعمالها لما لها من صلة وثيقة بفكر الأمة وتكوين أجيالها العلمية ، التي هي خلاصة حيويتها في معترك الحضارة التقنية الحديثة ، وإن لم يصدر قرار عربي مشترك ومنسق على مستوى القمة في موضوع التعريب ، فإن قضيته ستبقى ، كما هي ، بعيدة عن الحسم الذي لا بد منه . إن القرن الحادي والعشرين يقترب بكل تحدياته

فهل نغالي إذا طالبنا وخططنا ليكـون موعـدنا مـع التعريب العلمي الجـامعي عام ٢٠٠٠ ؟؟ !

* * *

ملحق : حوليات التعريب : ١٨٢٦ - ١٩٨٧

خط بياني تاريخي لمسار التعريب

(بين التقدم والتراجع)

منذ بدء النهضة إلى اليوم

السنة	الحدث
١٨٢٦	قرار محمد علي الكبير بمصر تدريس الطب والعلوم الحديثة الأخرى باللغة العربية .
١٨٤٤	بداية المدارس التبشيرية بمصر .
١٨٦٦	إنشاء الجامعة الأمريكية ببيروت ، الدراسة بها تبدأ باللغة العربية .
١٨٨٧	الإنجليز يفرضون بعد احتلالهم لمصر (١٨٨٢) بخمس سنوات تدريس الطب بالإنجليزية وبإشراف مدير إنجليزي . - في نفس السنة الجامعة الأمريكية ببيروت تلغي العربية وتتحول إلى التدريس باللغة الإنجليزية رغم إرادة طلبتها وأساتذتها العرب .
١٨٨٩	قرار انجليزي بفرض اللغة الإنجليزية باعتبارها لغة التعليم في المدارس الإبتدائية والثانوية بمصر .
١٨٩٢	نشوء فكرة تأسيس مجمع لغوي ينقي اللغة العربية ويضع معجماً لها ، في اجتماع ببيت السيد محمد توفيق البكري في القاهرة .
١٩٠١	مدرسة للطب بدمشق ، لغة التعليم بها : اللغة التركية بقرار من الإدارة العثمانية .
١٩٠٥/١٩٠٧	تونس تشهد بداية صراع طويل في مؤسسات التعليم بين العربية والفرنسية .
١٩٠٧	قرار الجمعية التشريعية المصرية : العودة إلى التعليم باللغة العربية في المدارس ، بعد رحيل «كرومر» عن مصر. القرار ينال تأييد ستين صوتاً مقابل خمسة أصوات معارضة للتعريب .

الحدث	السنة
اللغة العربية تعود عملياً لغة للتعليم بالمدارس الإبتدائية المصرية .	١٩١٢
قرار الحكومة العربية في سوريا احلال اللغة العربية محل التركية في تدريس الطب ، وإنشاء المجمع العلمي العربي بدمشق .	١٩١٩
صدور أول عدد من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق .	١٩٢١
تأسيس الجامعة السورية أول جامعة تعتمد اللغة العربية للتعليم الجامعي في التاريخ العربي الحديث .	١٩٢٣
صدور قرار في الأردن بتأسيس « مجمع علمي » لم يعمر طويلاً .	١٩٢٤
بدء ظهور مدارس أهلية عربية في المغرب لمقاومة تيار الفرنسية .	١٩٢٥
قرار إنشاء « مجمع اللغة العربية » في القاهرة بمرسوم صادر من الملك فؤاد الأول .	١٩٣٢
قرار وزير الداخلية في الحكومة الفرنسية باعتبار اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر لا يجوز استخدامها في مختلف المجالات الرسمية والتعليمية والإقتصادية .	١٩٣٦
وزير المعارف العمومية المصري د . هيكل باشا يصدر قراراً ـ لم ينفذ ـ بتعريب تدريس الطب في كلية القصر العيني .	١٩٣٨
انعقاد المؤتمر الثقافي العربي الأول .	١٩٤٦
صدور مجلة المجمع العلمي العراقي / قرار تعريب التدريس في كلية العلوم بجامعة القاهرة . القرار يطبق على السنة الأولى ثم يتعثر .	١٩٥٠
إنشاء الإتحاد العلمي العربي من مختلف الجمعيات العلمية في الوطن العربي .	١٩٥٣
ـ الجامعة السورية تصدر معجماً طبياً موسعاً . ـ مجلس كلية طب قصر العيني يتخذ قراراً مبدئياً بتعريب التدريس فيها على مراحل . القرار يتعثر ثم يتجمد .	١٩٥٦

السنة	الحدث
١٩٥٧	إنشاء مجلس لتوجيه سياسة البحث العلمي في الأردن .
١٩٥٨	بداية خطة تعريب التعليم العام بتونس بعد الإستقلال .
١٩٦٠	- إنشاء معهد الدراسات والأبحاث للتعريب في المملكة المغربية . - بدء تعريب الإدارة الحكومية بالمملكة المغربية .
١٩٦١	مؤتمر التعريب الأول وتأسيس مكتب تنسيق التعريب بالرباط بإشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .
٦٣/١٩٦٢	افتتاح شعبة للدراسات المعربة بكلية الآداب والتربية بالمملكة المغربية .
١٩٦٤	بداية تعريب التعليم الإبتدائي في الجزائر .
١٩٦٦	اتحاد الأطباء العرب يؤلف لجنة توحيد المصطلحات الطبية .
١٩٦٨	- مرسوم في الجزائر باعتبار معرفة العربية عاملاً حاسماً في الترقية بالوظائف العمومية . - انتكاسة تعريب التعليم العام بتونس والعودة إلى اللغة الفرنسية .
١٩٧٠	تأسيس اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية في القاهرة .
١٩٧١	بداية تعريب التعليم الجامعي في الدراسات الإنسانية بالجزائر .
١٩٧٣	- صدور المعجم الطبي العربي الموحد في بغداد تنفيذاً لقرار اتحاد الأطباء العرب الصادر ١٩٧١ . - حملة أهلية في المغرب من أجل التعريب . - مؤتمر التعريب الثاني بالجزائر - تصديقه على المصطلحات العلمية المعربة لست مواد في التعليم الثانوي .

الحدث	السنة
- مؤتمر التضامن الإسلامي في مجالات العلم والتكنولوجية ودور اللغة العربية الوطنية - الرياض . - ندوة طرابلس الغرب للتعريب . - الندوة الوطنية الأولى للتعريب بالجزائر برئاسة الرئيس الراحل هواري بومدين .	١٩٧٥
- قرار إنشاء « مجمع اللغة العربية الأردني » . - اللغة العربية تصبح إجبارية في الكليات الجامعية بالجزائر . - أقطار المغرب الثلاثة تتخذ خطوات علمية لتعريب السنوات الثلاث الأولى في التعليم الإبتدائي . - صدور معجم المصطلحات العلمية والفنية .	١٩٧٦
عودة التوجّه إلى تعريب التعليم العام بتونس .	٧٧/٩٧٦
صدور قانون الحفاظ على سلامة اللغة العربية (رقم ٦٤) بالعراق . وقرار تعريب تدريس العلوم الصرفة والتطبيقية في الجامعات العراقية ابتداء من السنة الدراسية ١٩٧٧/٧٨ في صفوف السنة الأولى ، ثم التدرج سنة بعد أخرى حتى يكتمل التعريب الشامل للمقرر عام ١٩٨٢ . . .	١٩٧٧ .
- اللغة العربية مادة دراسية في التعليم العام بالصومال . - مؤتمر تعريب التعليم العالي في الوطن العربي ، ببغداد . - ندوة اتحاد المجامع اللغوية العربية : (اللغة العربية خلال ربع قرن) . - المؤتمر العام لوزراء التربية العرب يقر مشروع الألكسو لتوحيد مصطلحات تعليم العلوم في المدارس الثانوية .	١٩٧٨
- تكوين لجنة وطنية لتخطيط تعريب المصطلحات التقنية في المملكة المغربية .	١٩٧٩
اعتماد الحرف اللاتيني لكتابة اللغات الوطنية المحلية بموريتانيا .	١٩٧٩

الحدث	السنة
- إنشاء مركز التعريب التقني بكلية الهندسة بجامعة الملك عبد العزيز لتعريب تدريس العلوم الهندسية - المركز يبدأ في تنفيذ مخطط علمي لترجمة وتعريب عدد من الكتب والمجامع الهندسية الأساسية . - تأسيس اللجنة السودانية للتعريب لجعل العربية لغة البحث والتدريس الجامعي . - بدء تعريب شامل لكليات العلوم الإنسانية والإجتماعية في الجزائر .	١٩٨٠
- مركز دراسات الوحدة العربية ينظم « ندوة التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية » ، بتونس . - ندوة الرباط لتوحيد منهجيات المصطلحات العلمية . - مؤتمر التعريب الرابع في طنجة بإشراف مكتب تنسيق التعريب ، الألكسو . - صدور « المعجم العربي الموحد لمصطلحات الحاسبات الالكترونية (انجليزي ، فرنسي ، عربي) » في عمّان . - أبحاث علمية كثيرة تلقى باللغة العربية في المؤتمر التاسع لاتحاد الأطباء العرب بعمّان الذي قرر أن تكون العربية لغة التخاطب المعتمدة في اجتماعاته . - اتحاد الفيزيائيين والرياضيين العرب يخصص في برنامج مؤتمره بعمّان ندوة خاصة للتعريب ويوصي بوجوب تعريب العلوم الأساسية . - اللغة العربية تصبح اللغة الوحيدة للأداء التربوي في السنوات الأربع الأولى من التعليم العام بتونس . - بدء تعريب الإدارات العامة بالجزائر . - مجمع اللغة العربية الأردني يتولى ترجمة الكتب العلمية التي تدرس في السنة الأولى بالجامعات الأردنية . الخطوة تدخل مرحلة التطبيق بنجاح والمجمع يبدأ العمل للمرحلة التالية .	١٩٨١

السنة	الحدث
١٩٨٢	- إنشاء المجلس الأعلى للغة الوطنية (العربية) بالجزائر للإشراف على عملية التعريب في مختلف المجالات ومنحه سلطات قانونية الزامية لضبط المخالفات وإنفاذ المخططات التعريبية .
١٩٨٣	- المؤتمر الثاني للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي بتونس يبحث « تعريب التعليم العالي وسياسات الإلتحاق به » . - المؤتمر الهندسي السعودي الأول بكلية الهندسة بجامعة الملك عبد العزيز بجدة يبحث ضمن براجمه تعريب تدريس العلوم . - الدورة السابعة لمجلس اتحاد البحث العلمي ببغداد تتابع تنفيذ مشروع ترجمة تسعة مراجع في الكيمياء والكهرباء والميكانيك إلى اللغة العربية . - الإنتهاء من تعريب كليات العلوم الإنسانية والإجتماعية بالجزائر .
١٩٨٤	تخرج أول دفعة جزائرية من حملة الليسانس بمختلف الجامعات الجزائرية ، تعليمهم باللغة العربية وحدها .
١٩٨٥	- مكتب التربية العربي لدول الخليج ، بالرياض ، يصدر خمس دراسات علمية متتالية ومتكاملة من وضع خبراء مختصين عرب تتناول قضايا الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية ، ومشكلاتها وحلولها - الدراسات تعالج : قضايا أساسية في الترجمة تطور الترجمة ، التخطيط الإجتماعي والتعليمي للترجمة ، الترجمة للتنمية البشرية - الترجمة بين الإنسان والحاسب الآلي . - صدور قرار عن مؤتمر قمة مجلس التعاون لدول الخليج العربية في دورته السادسة يقتضي « الإلتزام بتعريب التعليم العالي والجامعي بكل فروعه وتخصصاته ، كلما كان ذلك ممكناً » .
١٩٨٦	- صدور «المعجم الموحد الشامل للمصطلحات الفنية » للهندسة والعلوم والتكنولوجيا عن اتحاد المهندسين العرب ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي .

الحدث	السنة
- الإجتماع الأول لرؤوساء ومديري الجامعات ومؤسسات التعليم العالي بدول مجلس التعاون يقرر الإلتزام بتنفيذ قرار المجلس الأعلى للمجلس بتعريب التعليم الجامعي ويكلف الأمانة العامة متابعة الخطوات والبرامج التنفيذية الزمنية المحددة . - ندوة التعاون العربي في مجال المصطلحات بتونس .	
- اجتماع فريق العمل الخاص بوضع برنامج زمني مفصل للتعريب في جامعات دول مجلس التعاون بجامعة الخليج العربي بالبحرين - الإجتماع يطالب بتعريب تدريس العلوم الأساسية كمرحلة أولى ووضع مقرر اجباري في اللغة العربية العلمية لطلبة الكليات التي تدرس باللغة الأجنبية ، هذا مع تحول فريق العمل إلى فريق دائم لمتابعة التخطيط والتنفيذ .	١٩٨٧

مراجع البحث

١ ـ الأمانة العامة لمجلس التعاون بالرياض وجامعة الخليج العربي بالبحرين : أوراق عمل الإجتماع الخاص بوضع برامج التعريب في جامعات دول مجلس التعاون المنعقد في جامعة الخليج العربي بالبحرين بتاريخ ١٤٠٨/٣/٤ هـ الموافق ١٩٨٧/١٠/٢٦ م .

٢ ـ جامعة الملك سعود ، بالرياض : بحوث مؤتمر التضامن الإسلامي في مجالات العلم والتكنولوجيا ، الذي انعقد بالرياض بإشراف الجامعة عام ١٣٩٥ هـ (١٩٧٥ م) (تراجع بصفة خاصة الأبحاث المتعلقة بالترجمة والتأليف والتعليم باللغة الوطنية) .

٣ ـ جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران : مجلد « المصطلحات والمعاجم العربية » ـ مستلات من دوريات المجامع العربية ومكتب تنسيق التعريب ، إعداد قسم الدراسات الإسلامية والعربية بكلية العلوم بالجامعة . الظهران ١٤٠٦ هـ (١٩٨٦) .

٤ ـ جامعة الملك عبد العزيز بجدة : التقرير السنوي لمركز التعريب التقني بكلية الهندسة . مطبعة الجامعة بجدة ١٤٠٢/ ١٤٠٣ هـ (١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ م) .

٥ ـ الحاج ، د . كمال يوسف :
ـ دفاعاً عن اللغة العربية ، ط ١ ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٥٩ .
ـ فلسفة اللغة ، دار النشر للجامعيين ، ط ١ ، بيروت ١٩٥٤ م .

٦ ـ الدسـوقي ، عمر : في الأدب الحديث ، ج ٢ ، ط ٦ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧ .

٧ ـ زكريا ، د . فؤاد : خطاب إلى العقل العربي ، كتاب العربي رقم ١٧ ، الكويت ١٩٨٧/١٠/١٥ .

٨ ـ شاهين ، د . عبد الصبور : العـربيـة لغـة العلوم والتقنيـة ، دار الإعتصـام ١٤٠٥ هـ .

٩ ـ المبارك ، د . محمد : ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد ، دمشق ١٩٦٢ .

١٠ ـ مركز دراسات الوحدة العربية : التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المركز بتونس ١٩٨١ م ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٨٢ م .

١١ ـ مكتب التربية العربي لدول الخليج : الترجمة ، قضايا ومشكلات وحلول ، خمسة أجزاء ، إعداد مجموعة خبراء الهندسة الإجتماعية بإشراف د . سيد دسوقي حسن ، مطبعة المكتب ، الرياض ١٤٠٥ هـ (١٩ م) .

ـ ندوة التصورات المستقبلية لجامعة الخليج العربي ، مطبعة المكتب ، الرياض ، ١٤٠٦ هـ (١٩٨٦ م) .

١٢ ـ المنظمة العـربية للتربيـة والثقافـة والعلوم (الألكسو) ، تعـريب التعليم العالي وسياسات الالتحاق به في الوطن العربي ، تونس ، ١٩٨٤ م ، وخاصة بحوث الأساتذة : د . شكري فيصل ، د . محمود محمد سفر ، د . سلطان الشاوي المقدمة إلى المؤتمر الثاني للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي ، تونس ، ١٩٨٣ م .

١٣ ـ موسى ، سلامة : تربية سلامة موسى ، مؤسسة الخانجي ، مصر ، ١٩٥٨ .

الباب الخامس

الثقافة .. والنفط

التعايش المستحيل .. أم التزاوج الممكن ؟

- ضخ النفط في .. عروق الثقافة العربية
- كيف نلائم بين عالم النفط وقيم الثقافة
- ثقافتنا .. كيف تواكب التنمية الجديدة
- متى يصبح النفط مواطناً في دولة الأدب العربي ؟
- الإعلام البترولي والإضاءة المطلوبة
- فحم الإنجليز .. أم ذهب الأسبان ؟
- قدرة الحاضر .. عجز المستقبل
- فصل المقال : تكون الثقافة حاجة حياتية .. أو لا تكون ..

ضخ النفط في . . عروق الثقافة العربية !

كنت أتمنى منذ زمن أن تستوعب الثقافة العربية بشكل حميم « المعرفة النفطية » أو « علم النفط » إن جاز التعبير ، كصناعة وكاستراتيجية وكاقتصاد وكمصطلحات وكاختراعات جديدة متلاحقة . . أي بتعبير آخر أن يتم ضخ النفط في عروق الثقافة العربية ! .

ليس بمعنى أن تسهم الفوائض النفطية في دعم المؤسسات الثقافية والصحافية العربية ، وفي إصدار الموسوعات ، ومجاميع الكتب الرصينة ، وفي مؤازرة اتحادات الكتاب والصحافيين والمسرحيين والرسامين العرب ، فهذا مطلب على ما تحقق منه سيظل قائماً ومشروعاً .

إن ما أعنيه بضخ النفط في عروق الثقافة العربية . . هو ضخ من نوع آخر . . غير الضخ المادي . . الضخ النفطي الذي تمنيناه ونتمناه في عروق الثقافة هو أن تتم المزاوجة بين التفكير العربي ، التربوي والإجتماعي والإبداعي ، وبين معطيات « العلم النفطي » باعتباره عنوان التقدم العلمي والتكنولوجي في العالم الحديث ، وباعتبار النفط ـ من ناحية أهم ـ الثروة الأساس في الأرض العربية والقاعدة الإنتاجية للإنماء المادي والحضاري المأمول .

وإذا كان الموسوعيون العرب في العصر العباسي قد ألفوا المصنفات الخالدة ـ نظير مؤلفات الجاحظ وياقوت الحموي ـ عن النباتات والحيوانات والمصادر المائية . . أفليس من باب أولى ، إن كنا مهتمين حقاً بإحياء التراث ـ أن يواصل العلماء العرب المحدثون هذا التقليد العلمي بالالتفات إلى هذه الثروة الجديدة ، وإعطائها سمة عربية أصيلة . .

بعد أن بقيت لعشرات السنين سراً من أسرار الثقافة الغربية في تصنيعها وتعدينها وتسويقها بل واكتشافها والتنقيب عنها في قلب أراضينا ؟ !

النفط ظهر في الأرض العربية مطلع الثلاثينات . ولكن معظم جامعاتنا في الثمانينات ما تزال بدون كليات أو معاهد علياً للنفط وعلومه وصناعته . وإذا كانت الجامعات الأجنبية في العالم العربي لم تفتح مثل هذه الكليات ، رغم اهتمامها بكل صغيرة وكبيرة ، من شؤون الشرق الأوسط ومصائبه وبلاياه . . فهذا مفهوم . . لأن الذين فتحوا هذه الجامعات الأجنبية في العالم العربي لم يكن بالتأكيد من بين أهدافهم تعريف العرب بنفطهم . . أو التمهيد لتحقيق شعار « نفط العرب للعرب » !

ولكن ما عذر جامعاتنا الوطنية في عهد الاستقلال الوطني واستعادة تملك النفط ، إن هي لم تضع في مقدمة أولوياتها فتح كليات لعلوم النفط ، بالإضافة إلى كلياتها الكثيرة والمكررة لعلوم البلاغة والبيان والأدب والشعر والتاريخ والأنساب والآثار ؟ !

ولماذا نجد آلاف المختصين وحملة الشهادات في الأدب والتاريخ والقانون وعلم النفس . . ولا نجد مئات المختصين في علم النفط . . هذا العلم الذي إن لم يستوعبه الشباب العربي كاختصاص متعمق وكمعاناة فكرية وتطبيقية ، فإن كل حديثنا عن استعادة امتلاك الثروة النفطية سيبقى مثل حديثنا عن استعادة أراضينا المحتلة قبل استيعاب العلوم العسكرية اللازمة لتحريرها . .

وهذا التزاوج المنشود بين النفط العربي والثقافة العربية لا يقتصر على المجالات الجامعية العليا ، فالنفط يمكن أن يكون مادة أساسية شيقة حتى في مدارس الأطفال حيث يجب أن نبدأ ، ونؤسس العلاقة العضوية بين الطفل العربي وثروته المستقبلية . .

حتى الشعراء العرب ، الذين كان أجدادهم الشعراء في العصر الجاهلي يذرعون الصحراء ويصفون ما عليها من أطلال للأحبة ، عليهم اليوم أن يعيدوا اكتشاف الصحراء العربية لوصف ما عليها من منشآت للنفط ! . . فإلى متى سيظل شعراؤنا يبكون الأطلال . . أم أنهم ينتظرون النفط ليصبح أطلالاً حتى يبكوا عليه أيضاً ؟

ولكن للشعراء عذرهم ، فلا أظن أن أحداً من وزراء النفط العربي سيسمح لأي شاعر بالاقتراب من . . مصفاة نفطية ! ولكن ما لم يتم التزاوج بين النفط العربي والشعر العربي ، فإن النفط سيبقى بدون بطاقة هوية عربية !

هذا الخواطر أثارها مجدداً في النفس خبر صغير قرأناه مؤخراً ـ في زحمة الأخبار الكبيرة ـ عن مشروع لجنة من خبراء النفط العرب في أعداد « المعجم العربي الموحد للمصطلحات النفطية » .

صحيح أن المشروع جاء متأخراً عن موعده . وصحيح أن توقيته يثير مفارقة لا تخلو من مغزى ، حيث يتم البحث الآن عن مصطلحات موحدة للنفط ، بعد أن ضاعت السياسة الموحدة للنفط بين زيادته في أقطار وخفضه أو توقيفه في أقطار أخرى بسبب مضاعفات الحرب في الخليج ، وصار لزاماً علينا أن نعيد السياسة الموحدة للنفط قبل توحيد مصطلحاته . . . ولكن مع ذلك تبقى لهذا العمل النفطي العلمي أهميته المستقبلية .

فهم النفط سيبقى قدر العرب ليس كصناعة واقتصاد فحسب ، وإنما كتاريخ ومصير بعد أن امتزج بدمهم .

وهذه النار النفطية المشتعلة يجب أن تضيء في النهاية حروف الثقافة العربية التي يقال لنا كل يوم أنها تعاني أزمة إبداع وفعل .

ومطلب « ضخ النفط في عروق الثقافة العربية وفي شرايين العقل العربي » يجب أن يأتي قبل مطلب رفع سلاح النفط ، لأن هذا المطلب الثاني سيبقى شعاراً مؤجلاً مع وقف التنفيذ ما لم يتحقق المطلب الأول . . مطلب تكرير النفط العربي في مصفاة العقل العربي .

كيف نلائم بين
عالم النفط وقيم الثقافة ؟

بعد أن كتبنا ـ وما زلنا نكتب ـ هذه السلسلة المتوالية من دراسات أدب الخليج وثقافته(*)، أخذ يتسلل إلى عقلنا الباطن ثم إلى عقلنا الواعي هذا السؤال: ترى ما جدوى الثقافة في عالم النفط ؟ هل الثقافة نبات أصيل مترسخ في هذا العالم النفطي ، هل لها دور أساسي فيه . . أم أنها مجرد حلية وزينة . . ونبات طفيلي يحاول فرض نفسه ـ دون جدوى ـ في التربة الذهبية غير العابئة إلا بهدير النفط وخيراته واهتماماته الإستهلاكية الكثيرة والمترفة ؟

مدهش للرجل الأوروبي

هذا السؤال لو قرأه رجل أوروبي لا ندهش له ، أو ضحك عليه ملء شدقيه ، لأنه سؤال لا يطرح في البيئة الأوروبية وليس هناك أي داع للتفكير فيه . ففي تاريخ النهضة الأوروبية جاءت في البدء الثقافة ثم انبثق عنها العلم والتكنولوجيا ثم انبثق عنهما اكتشاف النفط وإقامة الصناعات .

النفط في أوروبا ـ إذن ـ نتيجة من نتائج الثقافة الأوروبية وابن صغير من أبنائها الكثيرين . أما نحن في عالمنا النفطي ، فإن التاريخ بدأ عندنا من نهايته لا من بدايته المنطقية . بدأ عندنا بطريقة عكسية . ففي البدء جاء النفط . . ثمْ تدفق النفط . . ثم ازداد النفط . . وبعدها سمعنا شيئاً عن العلم والتكنولوجيا . . وأخيراً هبت علينا رياح نتصور أنها رياح الثقافة ! . . هذا ما يتعلق بالتاريخ الحديث لبعض المجتمعات العربية . .

(*) تصدر هذه السلسلة عن أدب الخليج وثقافته في كتاب آخر للمؤلف ينشر قريباً .

هل عشنا معاناة النفط ؟

هكذا حتم علينا التاريخ ، وحتم تأخرنا الحضاري وتقدم الغرب علينا أن نبدأ ، والنفط سلعة تكتشف من باطن الأرض بسهولة وبخبرة ومعدات قادمة من أوروبا ، ثم تذهب إلى الأسواق العالمية سريعاً لتعود بالفوائض المالية الجاهزة ، النفط ليس مادة كالفحم يحتاج إلى حفر مناجم وإلى عمال كثيرين يعملون ليل نهار لإستخراجه وتعدينه ، وهو ليس مادة كالقطن يحتاج إلى نظام للري وسدود وإعداد للتربة وجهد فلاحين متواصل . إن الآلة في استخراج النفط تحل محل الجهد الإنساني . وتجعل من استخراجه عملية محدودة غير مؤثرة في المجتمع خصوصاً وأن الدول الإستعمارية في عهد سيطرتها على بلاد النفط حرصت على أن تجعل تكرير النفط وتصنيعه وتسويقه عملية تتم في المدن والموانىء الأوروبية حتى يظل النفط بعيداً عن التأثير على أهله الأصليين . وهكذا كان إلى أن استعاد العرب سيطرتهم على ثروتهم النفطية مؤخراً فأخذنا نفكر في الصناعات البتروكيماوية ، وفي شركات نقل البترول العربية ، وفي تأسيس المعاهد والكليات للدراسات النفطية ، وفي أعداد المهندسين من أبنائنا لصناعة النفط . فنشأ لدينا في الدول العربية البترولية ، بالمشرق والمغرب العربي ، وعي نفطي عام ، وإن كان ما يزال محدوداً ، أما الثقافة فإن أشياء كثيرة في تطورنا الإجتماعي الراهن تصرفنا عنها وتقلل من اهتمامنا بها . . .

الثقافة . . لماذا ؟

فالإنسان يجهد نفسه بتعلم الثقافة واستيعابها والإرتقاء في مدارجها ومعاناة قضاياها عندما يشعر أنه لن يأكل قوت يومه إلا من خلالها ، وهذا لا ينطبق على الإنسان في بلاد النفط العربي حيث يستطيع ـ بفضل الرخاء المادي ـ أن يكسب ويثري في أغلب الأحيان دون ثقافة جدية .

والإنسان قد يهتم بالثقافة إذا كانت طريقاً للمكانة الإجتماعية الراقية كما كان الحال مع المثقفين الفرنسيين ـ مثلاً ـ في عصر الصالونات الثقافية الشهيرة . والإنسان عندنا يستطيع أن يرتقي السلم الإجتماعي بثرائه أو منصبه ، ونادراً ما يرتقيه بثقافته .

الأخطر في ذلك أن الخريج الجامعي ـ في البلاد العربية عامة ـ عندما يمسك بوظيفة أو يحترف تجارة ينسى أنه خريج ـ اللهم إلا للتظاهر والمفاخرة ـ ويعود شيئاً فشيئاً إلى حالته

الثقافية الراكدة قبل الجامعة ، حيث يترك عادة القراءة الجادة ، ولا يجد في وسطه ما يشجعه على الاستمرار في العطاء والاستيعاب الثقافيين ، بل ينجذب على العكس من ذلك باتجاه المغريات المادية .

والحقيقة أن البلاد العربية النفطية ـ سواء في المشرق أو المغرب ـ لم تبخل على المؤسسات الثقافية بالمال والدعم . فقد فتحت الجامعات والمراكز الثقافية والمسارح . . هذا على الصعيد الرسمي والإداري ولكن أين هم المثقفون الحقيقيون النشطون والمبدعون الذين يملأون تلك المؤسسات بالحيوية والعطاء والحركة الثقافية المشعة التي تؤثر على المجتمعات ، وتنشر فيها نور المعرفة الحقة ؟

بين جيل القنديل وجيل التلفزيون

ومن المفارقات التاريخية الجديرة بالتأمل ، إن مجتمعاتنا قبل اكتشاف النفط كانت على فقرها لا تخلو من اهتمام بالثقافة والتعليم ، فقد تأسست المدارس من تبرعات الأهالي ، واذكر إننا إلى ما قبل عشرين سنة ـ لا أكثر ـ كنا نقرأ الكتب على ضوء القناديل الزيتية الشاحبة ونجهد عيوننا بمطالعة الدراسات الجادة ، أما اليوم فإن جيلنا « التلفزيوني » رغم كل الرخاء والتسهيلات يرمي بالكتاب بعيداً ليتابع بكثير من الدلال والتأفف المسلسلات التلفزيونية الخفيفة التي تقيم بينه وبين الثقافة جداراً غليظاً وعالياً من الابتعاد والغربة .

أي احتكاك ؟

وصحيح إننا اليوم نحتك بالغرب وبالحضارة الحديثة . . ولكن أي نوع من الاحتكاك ؟ أن الغرب يندفع نحونا برجال شركاته وسماسرته في التجارة والإعلان وجميع أنواع الخبراء في اجتذاب الأموال وإعادة صبها في قنوات الاقتصاد الغربي ، كما إننا نندفع إلى الغرب في الأغلب كسواح وكمشترين للبضائع الجاهزة . أما ذلك الإحتكاك الثقافي الأصيل الذي جرى بيننا وبين الحضارة الغربية على أيام طه حسين وجيله فإنه لم يعد قائماً . والغرب يبخل علينا بالعلم الحقيقي والتكنولوجيا العالية ويعتبرهما نوعاً من « الأسرار » الأمنية التي لا يجوز نقلها للدول النامية . كما أن نقلنا وترجمتنا للتراث الحضاري الغربي قد ضعفا ، وعندما ينبغ أحد من شبابنا في علم من العلوم فإن المؤسسات الغربية تسارع إلى احتضانه وإبقائه في الغرب بكل المغريات .

. . والمثقفون ملومون

وهكذا فإن مجتمعاتنا تكتسي بالكثير من مظاهر الحضارة الإستهلاكية والرخاء دون اللباب والجوهر . والقيم الثقافية العالية هي اللباب والجوهر في أية حضارة حقيقية . . لأنها أصل الإنتاج ، وأصل الإختراع ، وأصل الإبداع المستمر .

ولكن اللوم كله لا يقع على تدفق الرخاء النفطي ، إن المثقفين العرب في بلاد النفط والبلاد العربية الأخرى مسؤولون أيضاً عن هذه الأزمة التي نتحدث عنها . ولنا أن نتساءل كم من الأبحاث والدراسات النفطية قام بها المثقفون العرب ، وكم من البرامج الدراسية النفطية وضعتها وقامت بتعليمها الجامعات العربية ، وكم من المثقفين العرب تحولوا من دراسات الشعر والبلاغة والنظريات إلى الهندسة والتكنولوجيا النفطية وما تتطلبه من جهد وتعب ؟

ضخ النفط في عروق الثقافة

وقد كتبنا من قبل معالجين هذه القضية ذاتها تحت عنوان « مطلوب ضخ النفط في عروق الثقافة العربية » . ولم نكن نقصد من هذا القول الدعوة إلى دعم الثقافة العربية بأموال النفط ، فهذه مسألة حاصلة وليست بالأمر العسير ، ولكن الذي طمحنا إليه هو أن تتحرك قنوات الثقافة العربية المعاصرة بعلوم النفط واقتصادياته واستراتيجيته وأن تنشغل الأدمغة العربية ـ بدل الإسراف في الشعر والبلاغة والتنظير ـ أن تنشغل بالعلوم الحديثة التي يعتبر علم النفط فرعاً منها . وبهموم العالم المعاصر الذي يعيش على النفط ويتحرك به .

أدبنا لم يستوعب حياة النفط

ومما يندرج تحت هذه الملاحظة ، إن أدباءنا الخليجيين الذين درسنا نتاجهم في هذه السلسلة من الدراسات النقدية قد كتبوا شعراً عن الغوص ، وكتبوا قصصاً عن حياة البحر ولكنهم لم يستوعبوا حتى الآن حياة النفط والآلة رغم أن آباءهم واخوانهم اشتغلوا في هذه الصناعة التي غيرت من حياتهم وحياة مجتمعاتهم الشيء الكثير . إن عقلنا الأدبي لم يصل بعد إلى مستوى تصوير هذه الحياة الجديدة ، وإذا تناولها بعض أدبائنا الشباب وكتاب مسرحنا المحلي فإنهم ينظرون إليها دائماً من زاوية مقارنتها بحياة البحر الطيبة القديمة وكيف أن طفرة النفط جاءت لتفسد القيم وتقلب المعايير . وقد يكون في هذه

النظرة بعض الصحة من زاوية الحنين إلى الماضي واستمرار الولاء للقديم ولما هو مثالي ولكنها لا تعبر حتماً عن كل الحقيقة . إذ يجب علينا أن نلقي الضوء في حياتنا المعاصرة على الاحتمالات الإيجابية لتقويتها والترغيب فيها ، وإلا وقعنا في انفصام وازدواجية بين الذات والواقع المعاصر المتغير الذي سيجرفنا في تياره إذا وقفنا بإزائه سلبيين ، سواء شئنا ذلك أم أبيناه .

رسالة المثقف

هنا يأتي دور المثقف الحقيقي أن يدرك الواقع بكل جوانبه إدراكاً نقدياً شاملاً ، وإن يستوعبه ، ويتحسس ما فيه من إيجابيات ليقف معها ويدعو إليها مقاوماً ما يراه سلبياً ومعوقاً .

وهذه بالطبع ليست عملية سهلة في مجتمع ينمو بالمادة ويعيش عليها ، إن المثقف هنا يحتاج إلى إيمان كالجبال برسالته ليستمر في تأديتها .

وباختصار ، وبصراحة ، فإن الحياة في عالم النفط يمكن أن تسير وتنمو دون ثقافة ومثقفين . قد تحتاج إلى مهندسين واقتصاديين وأصحاب مهن ودارسي علوم تطبيقية ، ولكن المثقفين بمعنى رجال المسرح والقصة والشعر والفكر والعلوم الإجتماعية والإنسانية لا يعتبرون عنصراً أساسياً ـ من الناحية المادية الصرف ـ في تكوين حياة عالم النفط . ولكن من أخطر الخطر أن تنمو مجتمعاتنا على أساس الجوانب المادية والتطبيقية وحدها وتهمل جوانب الروح والجمال والفكر ، جوانب الثقافة المعنوية ، لأنها ستكون عندئذ مخلوقات بعين واحدة ، وكائنات وحيدة الرؤية لن ترى من الحياة إلا جانبها الأدنى ومعناها الضيق المحدود ومتعها المادية الصغيرة . ولكن كيف نستطيع تجنب هذا المحذور . وخلق دور حقيقي لقيم الثقافة في بلاد النفط ؟

هذا هو السبيل

١ ـ أن ينتبه المثقفون في بلاد النفط إلى أبعاد هذه القضية ، ويدركوا عمق التحدي الذي يجابه رسالتهم الثقافية ، ويقرروا بإيمان راسخ أن يستمروا فيها . إن ذلك قرار إرادي متعلق بهم وحدهم ، فأما أن ينجحوا وأما أن يخفقوا . ليس هناك أية ضمانات أو حتميات تؤكد دورهم ونجاحهم فيه . إن الدولة قد تساعدهم مادياً . أما نجاحهم المعنوي فرهن بهم وبارادتهم وقدرتهم على الخلق والإبداع .

٢ ـ أن يزداد التفاعل بين البلاد العربية ذات الثقافات العريقة ، التي ليس لديها نفط ، وبين بلاد النفط ذات النهضات الجديدة . أن تلقيح هذه النهضات العربية النفطية بتلك الثقافات العربية العريقة ، فضلاً عن هدفه القومي الأسمى في تعميق التفاعل داخل الكيان العربي الكبير ، فإنه يمثل أهم ضمانة لإنتشار الثقافة في البلاد النفطية . ونحن ندرك أن تلك الثقافات العربية ليست هي النماذج المثالية التي نطمح إليها ، ففيها الكثير من السلبيات ، ولكنها أفضل على كل حال من السموم الحضارية القشورية التي يبيعها علينا سماسرة الغرب مقابل ابتلاعهم للفوائض النفطية وإعادة صبها في عروق الاقتصاد الغربي .

٣ ـ هذا لا يعني رفض الحضارة الغربية الحديثة . إنه يعني فقط الحذر من ادعياء الحضارة وسماسرتها ومهرجيها . فعلينا أن نعترف أن الغرب انتج حضارة فيها جوانب علمية وتكنولوجية وفنية وفيها قيم إنسانية وفكرية وأدبية لا غنى عنها لأي مجتمع يعيش عالم اليوم والغد . ولكن مما يؤسف له إننا قريبون من قشور تلك الحضارة وبهارجها ومتعها العابرة وسلبياتها ، بقدر بعدنا عن جوهرها وجهلنا بطابعها الإنتاجي والإبداعي العظيم . المطلوب أن نجتاز القشور لنصل إلى ما هو جوهري بالإقدام من جديد على ترجمة الفكر الغربي والعلوم الحديثة واستيعابها استيعاباً نقدياً متلائماً مع خصوصيتنا العربية . ودول النفط تستطيع الإسهام بقسط وافر ومشرف في هذا المشروع الحضاري .

وأخيراً ، مرة أخرى ، النفط والثقافة . . تناقض أم توافق . . وئام أم خصام ؟

* * *

ثقافتنا كيف تواكب التنمية الجديدة ؟

في بلاد الجزيرة العربية والخليج ، بل في أرجاء الوطن العربي الكبير كله ، حركة تنمية اقتصادية واجتماعية من أجل اللحاق بركب العصر ومواجهة التحديات المصيرية التي يتعرض لها وجودنا ، وتهدف هذه الحركة الإنمائية بالدرجة الأولى إلى تحويل المنطقة العربية من منطقة استهلاكية إلى كتلة انتاجية ذات فعالية تعتمد على نفسها في ضروريات الحياة وأساسيات العصر كالتصنيع والتسليح وتحديث الزراعة وتصعيد مستويات المعيشة وتغيير أساليب العمل والتفكير وتطوير المؤسسات على مختلف الأصعدة .

هذه الحركة الإنمائية الطامحة تحتاج إلى أن يصاحبها وعي ثقافي اجتماعي يجعل المواطن مقتنعاً بها وبأهدافها ليعطيها من كده وجهده وإخلاصه وحماسه . وكثيراً ما أثبتت تجارب التاريخ أن نهضات البناء الاجتماعي الاقتصادي دون إيمان المواطنين ودون دفع الطاقة الإنسانية في المجتمع لا تحقق غاياتها المرجوة كاملة . والثقافة ـ على اختلاف أنواعها من شعبية وعالية ـ تستطيع أن تقلل من هذه الفجوة وتملأ الفراغ . إنها تستطيع إذا وعت دورها أن تقدم القناعة والحماس للمواطن في ركب السباق الإنمائي ، وأن تكون العين الساهرة ـ من الناحية الأخرى ـ ترصد حركة التنمية وترشدها وتصحح مسيرتها .

بين الاستهلاك والإنتاج

وإذا كان الهدف الأول لحركة التنمية ذاتها نقل المجتمع من الوضع « الإستهلاكي » إلى المستوى « الإنتاجي » فإن الثقافة ـ إذا أرادت التصدي لمواكبة هذه الحركة مطالبة أيضاً أن يكون على رأس أولوياتها الانتقال من قيم الاستهلاك إلى قيم

الإنتاج على الصعيد المعنوي الفكري والفني والإنساني بعامة .

وقد يتساءل القارىء ـ وله الحق في ذلك ـ هل يمكن أن نطلق على الثقافة أيضاً هاتين الصفتين المستعارتين من الحياة الاقتصادية ؟ هل يمكن أن تكون هناك ثقافة ذات طابع انتاجي ، وأخرى ذات طابع استهلاكي ؟

من الأفضل إذن قبل كل شيء أن نحدد ماذا نعني بمصطلح « الإنتاجية » ومصطلح « الاستهلاكية » في حركة التنمية وفي الحياة الثقافية على حد سواء .

الإنتاجية هي أن تقدم من ذاتك أو من إمكاناتك المتوفرة لديك شيئاً جديداً لنفسك في أساسيات الحياة ، أو تكون مشاركاً على قدم المساواة مع الآخرين في عمليات التبادل . إن قدموا لك طائرة قدمت لهم على الأقل سيارة . وإن قدموا لك اختراعاً جديداً قدمت لهم بالمثل اختراعاً آخر ، وإن أبدعوا لك فناً ، أبدعت لهم فكراً . . وهكذا .

الإنتاجية باختصار شديد هي ألا تكون معتمداً اعتماداً كلياً على ما يقدمه الآخرون في الحياة من انتاج مادي وفكري .

أما الإستهلاكية فهي على العكس أن تكون عنصراً سلبياً تتلقى ما يبيعه لك الآخرون لتعيش عليه . سواء كان هذا الشيء سيارة من صنع المصانع الألمانية . أو فيلماً سينمائياً من إنتاج هوليود أو كتاباً فكرياً من تأليف أرنولد توينبي . أي باختصار أيضاً أن تكون عالة على الغير في ميدان الإبداع والعطاء الحضاري .

والإنتاجية فيها صفة الجهد والتعب والتنظيم والتقشف . أما الإستهلاكية ففيها صفة الاسترخاء والكسل والإسراف . وعندما تسمع عن أمة تسعى لتحقيق « الإكتفاء الذاتي » في حقل من حقول الحياة ، فأعلم ببساطة إنها قررت زيادة قدرتها الإنتاجية في ذلك الحقل والتخفيف من ترفها الاستهلاكي واستيرادها من الآخرين .

وهناك مثل نموذجي يتداوله المؤرخون في التدليل على الإنتاجية والاستهلاكية . في مطلع العصور الحديثة كانت كل من أسبانيا وبريطانيا تقفان على قدم المساواة كقوتين بحريتين كبيرتين في العالم . . فماذا حدث حتى أصبحت بريطانيا دولة عظمى في العالم وعادت أسبانيا لتصبح دولة ثانوية في أوروبا ؟

وبين الذهب والفحم !

كانت أسبانيا تملك ذهباً كثيراً . ولكن أثرياء الأسبان استخدموا هذا الذهب في الزينة وفي سبك حدوات ذهبية لحوافر احصنتهم بدل استخدامه في المدخرات وتكوين رأسمال للصناعة والبناء الاقتصادي .

أما بريطانيا فلم تكن تملك ذهباً بقدر أسبانيا ولكنها كانت تملك مادة أخرى متواضعة اسمها « الفحم » .

ولكن إلى جانب الفحم كانت تملك الكثير من الرؤية البعيدة والجهد والإبداع والقدرة على التنظيم ، ومن الفحم خلقت بريطانيا نهضتها الصناعية واستطاعت أن تهزم في القرن السابع عشر اسطول أسبانيا الشهير « الارمادا » وتصبح سيدة البحار وهكذا انتصر « أصحاب الفحم » على « سادة الذهب » لأنهم جمعوا مع الفحم العمل والإنتاج بينما لم يجمع سادة الذهب مع ذهبهم غير الرغبة في الزينة والاستمتاع والاستهلاك .

وباختصار حققت بريطانيا « الإنتاجية » بينما وقعت أسبانيا في الاستهلاكية ـ ظناً منها بأن ذلك هو الرخاء والإزدهار ـ فحكم التاريخ للأولى وحكم على الثانية .

وأنت عندما ترى اليوم أمة من الأمم تمنع استهلاك أفضل منتوجاتها في أسواقها الداخلية وتحرم شعبها من الإستمتاع بأحسن ما عنده من طيبات لتصدرها إلى الخارج ، وتفيد بذلك ميزان مدفوعاتها وتتبادل به حاجياتها الأساسية مع الأقطار الأخرى ، فإنما تفعل ذلك بدافع « الانتاجية » ومقاومة الروح الاستهلاكية المضرة . بينما الأمم التي تدمن الاستهلاك في كل شيء وتجلبه من الخارج وتعتمد عليه اعتماداً كلياً تكون « انتاجيتها » في مستوى يدعو إلى القلق على مصيرها التاريخي .

ذلك هو مفهوم الإنتاجية والاستهلاكية في حياة الأمم عموماً . . فماذا يعني قولنا عن الثقافة بأنها انتاجية أو استهلاكية ؟

كمبدأ عام يمكن القول أن الثقافة السائدة في المجتمع الإنتاجي تكون في الأغلب ثقافة ذات طابع انتاجي . والثقافة المنتشرة في المجتمع الاستهلاكي ذات صفة استهلاكية . الثقافة الإنتاجية ثقافة تدعو إلى العمل والتنظيم ومجاهدة النفس والصبر والترفع عن التفاهات والصغائر ، والثقافة الاستهلاكية ثقافة تسلية متواصلة وإمتاع وترفيه مستمر وترهات تتضخم حتى تشغل حياة الأمة .

الثقافة الإنتاجية

الثقافة الإنتاجية تدعو الإنسان إلى التفكير وتزرع فيه التفاؤل وروح الجد وتفتح أمامه آفاق الكشف والاختراع والعطاء والإبداع ، بينما الثقافة الاستهلاكية تخدره بالكسل اللذيذ والمتعة العاجلة وتقتل فيه روح التساؤل والتفكير والمعاناة وتحوله إلى عنصر سلبي يتلقى عطاء الغير دون عطاء منه لهم .

ولنأخذ أمثلة من الواقع الثقافي ليتضح معنى ما نقول . عندما يقدم المسرح مسرحية هادفة تطرح قضايا جوهرية فإنما يقوم بدور انتاجي لأنه يدفعنا إلى التفكير والتأمل ويزرع فينا معاناة قضايا الحياة بجد وتسامٍ . أما عندما يقدم لنا مسرحية هدفها التهريج من أجل التهريج فإنما يقتل فينا الروح الإنتاجية ويخدرنا ويحول وقت فراغنا إلى وقت ضائع مهدور أي أنه يقوم بوظيفة استهلاكية مضرة .

عندما اقرأ رواية هدفها تعميق إحساسي بالحياة وواقع المجتمع وقضايا النفس الإنسانية فإنما أقوم بجهد انتاجي يدفعني إلى مزيد من التفكير والإبداع . أما عندما اقرأ رواية من هذه الروايات المحشوة بمغريات الجنس والتشويق الإجرامي والبوليسي وحوادث المبالغة في العنف أو المبالغة في الضحك والتهريج . فماذا تراني فاعلاً غير استهلاك جهدي ووقتي في عملية مهدورة . . أي عملية استهلاكية ؟ .

ولكن لا بد من إيضاح هام . . أن الإنتاجية في الحياة والثقافة لا تعني العبوس . . وتصنع الجد الدائم . وتكلف مشقة النفس دون مبرر .

فالثقافة الإنتاجية تقبل ترويح النفس وتقبل الهزل الرفيع ، وتقبل السخرية الهادفة في الكتابة المسرحية والروائية وفي الإنتاج السينمائي والإذاعي والتلفزيوني . أن الترويح المتحضر الرفيع مظهر من مظاهر الرقي تشجعه المجتمعات الإنتاجية المتقدمة . ولكن الترويح شيء والتهريج شيء آخر . وخاصة إذا كان الترويح استعداداً لعمل جديد في الغد . . وكان التهريج مواصلة لتهريج سابق ولاحق .

ليست ضد الابتسامة

إن مسرحيات « برناردشو » مسرحيات ساخرة ولكنها محترمة وهادفة ولدى شكسبير عدد من الكوميديات الضاحكة ولكنها أعمال مسرحية من الطراز الأول ، وفي أدبنا العربي حقق كبار كتابنا قديماً وحديثاً مستوى رفيعاً من السخرية دون الوقوع في التهريج .

فأسلوب الجاحظ أسلوب ضاحك ساخر ولكنه في الوقت نفسه أسلوب مفيد رصين . وكتابات طه حسين تتخللها السخرية البارعة المبطنة على ما فيها من غذاء فكري خصب . ومقالات المازني تنضح بسخرية حادة على ما فيها من جد أليم .

فالثقافة الإنتاجية الجادة إذن ليست ضد الترويح وليست ضد الابتسامة ولكنها فقط ضد مبدأ التهريج من أجل التهريج المسيطر ـ للأسف ـ على كثير من مسلسلات التلفزيون في البلاد العربية هذه الأيام ، تلك المسلسلات التي تغلب عليها الاستهلاكية بكل نقائصها وتنعدم منها الإنتاجية بكل فضائلها .

ومن مظاهر الإنتاجية في الثقافة ألا نعتمد في عطائنا الفكري والمسرحي والسينمائي على الآخرين ونستورد الأفلام الأجنبية . فهنا نكون استهلاكيين معتمدين على عالم منتج آخر نعيش عالة عليه في جدنا وفي تسليتنا .

فالملاحظ أن العربي المعاصر قليل الإنتاج ضعيف في ثقافته وفكره وفنه . فهو أما مستهلك لإنتاج أجداده الأقدمين من شعر جاهلي وعباسي ومن فلسفات وشروح ومتون وهو أما ناقل عن الغرب الحديث متتلمذ باستمرار على يديه .

ولا بأس أن يقرأ الإنسان تراث أجداده ولا بأس أن يطلع على الثقافات المعاصرة ، ولكن الخطر أن يظل مستهلكاً دائماً لما يقدمه الآخرون سواء كان هؤلاء أجداده الأقدمين أو معاصريه من أبناء الشعوب الأخرى . فذلك يقتل لديه عنصر العطاء والإبداع ويجعله طرفاً سلبياً متلقياً منفعلاً بانتاج الآخرين .

محاولات مخلصة . . ولكن

وفي مجتمعات الخليج اليوم تبذل محاولات مخلصة لوضع خطط وبرامج إنمائية تصنيعية للإنتقال من مرحلة « الاستهلاكية » التي فرضها علينا الاستعمار في الماضي إلى مرحلة الإنتاجية التي نطمح إليها في عهد الإستقلال الوطني والوحدة القومية .

إن هذه المحاولات الإنمائية التصنيعية الإنتاجية يجب أن تنمو معها وتصاحبها ثقافة جادة من النوع الإنتاجي الذي يساعد على خلق إنسان مفكر عامل منتج يسهم إسهاماً فعلياً في خطط التنمية ولا يعتمد على الإستهلاك في نشاطاته وفعالياته .

وإذا كانت تنقصنا الثقافة الإنتاجية الناضجة في البداية فلنبحث عنها لدى

الشعوب المنتجة المتقدمة ولنستفد منها في مسرحنا وكتبنا وصحافتنا إلى أن نستطيع الإنتاج بأنفسنا ولكن أهم ما علينا أن نفعله الآن هو حماية أنفسنا من مظاهر الثقافة الاستهلاكية التهريجية الرخيصة ، فهذه تنخر إنساننا من الداخل وتعصف بمستقبل أجيالنا الجديدة الصاعدة في روحها وفكرها وقيمها وقدرتها على القيام بأعباء التنمية الجدية .

وباختصار إذا أردنا خلق مجتمع انتاجي بالفعل فلنمهد له بثقافة انتاجية ، ولنحمه من شر ثقافة الاستهلاك والتهريج والتفاهة .

ذلك شرط أساسي لنجاح خطة التنمية والتصنيع في بلادنا .

* * *

متى يصبح النفط مواطناً في دولة الأدب العربي ؟

هذا الموضوع أشعر بضرورة تكراره وطرحه من مختلف جوانبه حتى يصبح هاجساً وهماً من همومنا الأدبية والفكرية الحية المعاشة .

النفط . . القوة المادية والاقتصادية الأعظم في الحياة العربية . . هل دخل شعورنا وعقلنا ، أي أدبنا وفكرنا ، وأصبح شاغلاً من شواغله في الصميم ؟

في قاموسنا العربي هناك عشرات المفردات لمعنى « السيف » ومعنى « الأسد » ومعنى « الجمل » ، وفي دواويننا الشعرية مئات القصائد ـ وربما آلاف ـ لوصف الصحراء والناقة والكثيب والعرار والقيصوم . . وهذا طبيعي . . ودليل على « واقعية » الأدب القديم لأنه استوعب وقائع حياته وسجلها بأمانة . وقد أظهرت اللغة العربية عبقرية عندما أوجدت عشرات المفردات لمعنى « السيف » لأن السيف كان سلاح العربي قروناً طويلة .

ولكن سلاح العربي اليوم هو سلاح النفط ، فأين عبقرية اللغة العربية من النفط ، وأين عبقرية الأدب العربي وبلاغته وفصاحته ، وأين غزارة الفكر العربي وأدلته وبراهينه ؟

وأنا لا أقصد بهذا السؤال أن تعقد المجامع العربية اللغوية جلسة أو جلسات لإعطائنا عشر مفردات لمعنى النفط ، ففي العصر الحديث تكفي كلمة واحدة للدلالة على معنى واحد أو شيء واحد ، ولكني أقصد أن تكون التغييرات الاجتماعية والنفسية التي جلبها اكتشاف النفط موضوعاً لروايات وقصص عربية جديدة تصور كيف يتعامل العامل العربي مع الصناعة الجديدة ، وكيف يتحول المجتمع العربي ، وكيف يتفاعل مع

تحولاتها ؟ وأقصد أن يكون الفكر العربي متابعاً لتطورات الإستراتيجية العالمية وعلاقتها بمسألة النفط والطاقة واحتمالاتها وبدائلها لنكون على بينة من موقعنا على خريطة اليوم والغد في عالم التغيرات اللاهثة . وأقصد أن يسارع العلماء العرب التطبيقيون فيلحقوا بتكنولوجية النفط والسبل الجديدة لاكتشافه وتكريره وتصنيعه . ثم أقصد من وراء ذلك كله أن يدرك كل مواطن عربي وكل مسؤول عربي أن النفط ليس صدفة وليس ضربة من ضربات الحظ وليس خيراً بلا حدود أطلقه الخاتم السحري لننفقه اليوم في الاستهلاك العابر والرخاء العاجل ، بل هو مسؤولية قومية ومصيرية كبرى في أعناقنا يقف التاريخ معها موقف الممتحن الصارم ليرى إن كنا أهلاً للامتحان أم لا .

وما زال كتابنا وشعراؤنا يتذكرون أيام الغوص واللؤلؤ ويبكون عليها ! ألا تكفينا هذه الرومانسية الحالمة ؟ . . ألم يحن وقت الانتقال إلى عالم أكثر واقعية وصلابة ومسؤولية ؟ النفط . . يا سادة . . عربوه ثقافياً بعد أن تم تعريبه سياسياً . أطلقوه مع أفكاركم ومعاناتكم وخيالاتكم . . فذلك أجدى لنا من استمرار انشغال باحثينا بدراسة خمريات أبي نواس !

الموضوع . . يا سادة . . تغير .

أطلب من اتحاد الكتاب العرب أن يعطي النفط بطاقة عضوية ، أطلب من دولة الأدب العربي أن تعطي النفط العربي وثيقة جنسية وشهادة مواطنية . . بالأصالة وليس فقط بالتجنيس !

أطلب من المواطنين العرب أن يتعرفوا إلى مواطنهم الذي اسمه النفط ، وشريكهم في الأرض والمصير ، والسراء والضراء ، بأن يهتموا به وبشؤونه ويقرؤوا عنه ويبحثوا فيه ويعدوا أولادهم لدراسته والتخصص في علومه .

بل أطلب من الأطفال العرب أن يلتقوا مع صديقهم الوفي « النفط » في عالمهم البريء ليكتبوا معه قصة المستقبل .

أما مسؤولية ذلك بالدرجة الأولى فتقع على مثقفي بلاد النفط . . فهل يستجيبون ؟

* * *

الاعلام البترولي والإضاءة المطلوبة

يدور البحث حالياً بين دول الخليج لإنشاء مركز إقليمي للأعلام النفطي وينتظر أن يبت المؤتمر المقبل لوزراء اعلام الخليج بشأنه ، كما تشارك في مشاورات إنشائه منظمة (الأوبك) الدولية ومنظمة (الأوابيك) العربية . .

كيف يمكن لهذا المركز أن يكون « شيئاً جديداً » في تاريخ النفط . . ؟

من الطبيعي أن يهتم المركز بجمع الوثائق والحقائق . ومن الطبيعي أن يهتم بالتحدث إلى الرأي العام الدولي عن قضايا النفط وعدالة مواقف الدول المصدرة . كل هذه أشياء طبيعية وعادية ومنتظرة منه . .

ولكن « الشيء الجديد » الذي يمكن لهذا المركز أن يبدعه هو أن ينفذ إلى التفكير العربي ذاته فيخلق فيه مساحة جديدة مضاءة اسمها « الوعي البترولي » . نعم . فالنفط يضيء شوارعنا وبيوتنا . ويضيء العالم ويحرك مصانعه وآلاته. ولكنه لم يضيء بعد، ولم يحرك بعد ـ بصورة سليمة كاملة ـ كوامن التفكير العربي . وما تزال مساحة « الوعي البترولي » في عقولنا منطقة شبه مغفلة . . ما تزال أرضاً بوراً . .

البترول يعني العلم والتكنولوجيا . . فإلى أي مدى استوعبنا ذلك . . ؟

البترول يعني الحضارة العالمية الجديدة. . فأين نحن منها . . ؟

البترول يعني التفكير العلمي في النظر إلى الأشياء ، ويعني الاستراتيجية المعاصرة بأسرها . . فهل نفذنا إلى صميم دائرة الضوء بالنسبة إلى هذه القضايا . . ؟

لذلك نتمنى على المركز الاعلامي البترولي الجديد أن يبدأ بداية صحيحة وإلا يقع ضحية الروتين والأعمال الشكلية كبعض المنظمات العربية الأخرى . .

ونعتقد أن مدخله للعمل الحقيقي هو أن يضع في مقدمة أهدافه إضاءة مساحة « الوعي البترولي » في العقل العربي . .

كيف . . ؟

بأعمال إبداعية كهذه . .

- الإعداد لإصدار موسوعة عربية نفطية مبسطة وميسرة تحكي قصة النفط العربي ودوره وإبعاده في التنمية والحضارة ، ثم تعرض بأسلوب علمي « الظاهرة النفطية » تنقيباً واستخراجاً وتصنيعاً . . . على أن تكتب هذه الموسوعة بلغة سهلة بسيطة . وتحوي صوراً وبيانات إيضاحية وتكون سهلة التناول ، رخيصة الثمن لتدخل كل بيت عربي . .
- إصدار سلسلة كتب للأطفال لا تدور هذه المرة حول « الشاطر حسن » ولا حول « مارد الغابة » ولكنها تحكي قصة المارد الجديد الذي اسمه « النفط » . . ليتأسس وعي أطفالنا حول حقائق أهم قوة في مجتمعنا . . أن تعمير منطقة « الوعي البترولي » في العقل العربي هي الإضاءة المطلوبة . .

* * *

فحم الإنجليز . . أم ذهب الأسبان . . ؟

حكاية الذهب في تاريخ كل من بريطانيا وأسبانيا أصبحت حكاية ذات مغزى لدى الباحثين في مستقبل المجتمعات النفطية العربية . وأصبح من عادة هؤلاء الباحثين الاستشهاد بها للدلالة على نمطين من أنماط سلوك الأمم في التاريخ ، وللتساؤل إن كانت مجتمعات النفط ستأخذ في النهاية بالنموذج البريطاني في التنمية أو بالنموذج الأسباني في الثراء المتراكم . .

والحكاية كما هو واضح بإيجاز : إن الذهب توفر لدى الأمتين البريطانية والأسبانية في مطلع العصر الحديث . . أما الأمة البريطانية فقد استثمرته في استغلال مناجم الفحم ، أي طاقة ذلك الزمان ، وفي بناء الأسطول والسكك الحديدية والصناعات الرئيسية . وأما الأمة الأسبانية فقد تجمع الذهب لدى اغنيائها الذين استخدموه في صنع حدوات ذهبية لخيولهم ، وفي تجميل عرباتهم الفارهة وتزيين بيوتهم وحصونهم . وكانت بريطانيا وأسبانيا في ذلك الوقت على مستوى واحد من القوة العسكرية والأهمية السياسية . .

ثم مضى الزمان بكل منهما ، بريطانيا تحفر المناجم وترفع المصانع ، وأسبانيا تتمتع بالطيبات في ملاعق من ذهب . . وتشرق الشمس بعد عهود ، فإذا ببريطانيا قوة صناعية جبارة لا تغيب الشمس عن ممتلكاتها ، وإذا بأسبانيا منعزلة في ركن معتم من هذا العالم .

وساد الذين حفروا المناجم واستخرجوا الفحم بسواعدهم . وتقهقر سادة الذهب لأنهم لم يعرفوا كيف يستثمر الذهب وكيف يتحول إلى قوة صناعية دائمة الإنتاج .

والسؤال الذي يجابهنا اليوم : هل يسير العرب ـ بفوائض النفط ومدخراته ـ على خطى الإنجليز . . أم خطى الأسبان . . ؟ وأي نموذج ينتظرهم في النهاية : النموذج البريطاني أو النموذج الأسباني . . ؟

الإجابة المتوقعة بالطبع هي أننا جميعاً نفضل النموذج البريطاني لأنه طريق التنمية والبناء والتفكير السليم في المستقبل .

ولكن ما هو أصعب من الإجابة النظرية تحقيقها في الواقع العملي . .

هل يسلك عرب النفط اليوم سلوك البريطانيين الذين شدوا الأحزمة على البطون ، وضبطوا نظام المجتمع والعمل ، وقدحوا زناد الفكر ، وشحذوا أدوات الإنتاج ، وأقبلوا على التنمية البعيدة الأمد ، يخططون ويبنون ويقيمون المصانع على أسس العلم والإختراع . . أم . . أن سلوكنا أقرب إلى أثرياء الأسبان الذين صنعوا من الذهب حدوات لخيولهم وملاعق لطعامهم . . ؟

أخشى أن النموذجين البريطاني والأسباني يتداخلان في حياتنا وتفكيرنا بشكل لا يمكن معه تمييز الصورة بوضوح ومعرفة إلى أين نحن سائرون حقاً . . ؟

فهناك بالتأكيد في مجتمعاتنا العربية رغبة في التنمية ، وخطط للتنمية ومشروعات تحققت بالفعل في ظل التنمية ، وهذا يدل على وعي المستقبل وتحدياته . .

ولكنا من ناحية أخرى لم نرتفع في سلوكنا الواقعي كأفراد وجماعات إلى المستوى المنتج المنضبط المستنير الذي تفرضه حتميات التنمية . أن الكثيرين من بيننا يتصرفون أيضاً بأموالهم ومدخراتهم كما كان يتصرف الأرستقراطيون الأسبان « عربات من ذهب ، وملاعق من ذهب » . .

فأي اتجاه من هذين المسلكين سيتغلب في النهاية . . ؟

إن ذلك سيتقرر على ضوء نوعية التربية في مدارسنا ، ونوعية التوجيه والإرشاد في مساجدنا ، ونوعية الاعلام في إذاعاتنا ، فهل أدرك الموجهون في هذه المجالات حقيقة التحدي .

هل تنبهوا ، ونبهوا ، إلى أن طريق الاستهلاك المتواصل يؤدي إلى نضوب الثروات في النهاية مهما عظمت . . وإن طريق الإنتاج والصبر والنفس الطويل هو الطريق

الأسلم ، وإن كان الأصعب . أتمنى أن يكون هذا الموضوع المثير هو الموضوع المحوري في يوم قريب لأحد مؤتمراتنا الثقافية والتربوية الكثيرة التي تنعقد في عالمنا العربي كل شهر ، بل كل أسبوع . .

وأتمنى أن يكون هذا الموضوع الموضوع المحوري لعدد خاص من أعداد مجلاتنا الثقافية التي تشغل نفسها كثيراً بثرثرة مثقفي المقاهي ، وأن يكون في صلب موادنا الاعلامية من إذاعة وتلفزيونية ، وفي صلب كتاباتنا الصحفية . . وبكلمة في صميم عقلنا الجماعي كله . . بل أتمنى أن يبحث الموضوع مؤتمر قمة عربي . . فما ذلك عليه بكثير لأنه موضوع المصير وموضوع الساعة فبقدر ما نسلك سلوك الإنماء الحضاري الجدي ننتصر على العدو الصهيوني ، وبقدر ما نستمر في طريق الاستهلاك والاسترخاء نتيح لعدونا مجال التحكم بمصائرنا .

وأتمنى أخيراً ألا ننتهي نهاية المترفين الأسبان في ذلك الزمان . . !

قدرة الحاضر .. عجز المستقبل !

أكبر خطر يتهدد مجتمعات الغنى والثراء في العالم الثالث ـ ومنها بالطبع مجتمعات الثراء العربي ـ قدرتها الشرائية ، أي الاستهلاكية ، اللامحدودة . نعم أن « القدرة » هنا تهدد « بعجز » كبير في المستقبل .

فهـذه المجتمعات تستـطيع أن تشـتري بالمـال أحدث المعـدات والأجهزة ، من ضروريات ومن كماليات ، وتستطيع أيضاً توظيف أكبر العقـول الاستشاريـة لتشغيلها وصيانتها . . بل أنها تستطيع أن تجلب مصانع بأكملها من الخارج ، من أعقد جهاز فيها إلى أصغر « برغي » . . . وهكذا تكر مسبحة التنمية ، وأموال التنمية !

وماذا في هذا ؟

ما المانع أن نشتري بما أنعم الله علينا ، ما أنعمت به حضارتهم عليهم ؟

المانع إننا بهذه العملية « نشتري » الاختراع ، دون أن نمر بمراحل المعاناة العلمية الاختبارية التي مر بها الإختراع في بيئته المتقدمة . . وفي ذلك ضرر كبير على نوعية نمونا العقلي والعلمي والصناعي والحضاري . وهو ضرر كبير محقق ، وأخطر ما فيه أنه غير ظاهر للعيان للوهلة الأولى ، وفي زحمة الاحتياجات العمليـة ، وفي ظل الخـطط التي يرسمها لنا البيروقراطيون المكتبيون الذين لا يمتلكون قدراً كافياً من الرؤية الحضـارية البعيدة ، هذا إذا امتلكوا القدر الكافي من « أمانة » الأداء الوظيفي المكتبي في حذ داته .

إن أي اختراع أوروبي نشتريه اليوم ، إذا تتبعنا جذوره الحضارية ، أو حتى التقنية المحدودة ، نجد أنه حصيلة عصر النهضة الأولى (الرينسانس) ، فالكشوف الجغرافية ،

فالثورة العلمية ، فالثورة الصناعية ، فالتكنولوجيا الحديثة .

غير أن من يقود السيارة عندنا ، يتصورها كائناً سوياً قد جاء هكذا ، وخرج من عجائب ألف ليلة ، دون كل عصور المعاناة المتدرجة ، المتراكمة ، الطويلة تلك !

وهنا الخطورة . نحن نتعاطى مع منتوجات الحضارة ، لا الحضارة ذاتها من الداخل .

ثم نتصور ، بسبب قدرتنا الشرائية ، إننا نستطيع أن نجلب كل اختراع من الغرب ، وكل عقل علمي من الغرب . . . فلماذا نتعب أنفسنا ـ إذن ـ بمعاناة الاختراع ومشكلاته ؟ وفي ظل هذا التصور وهذه الممارسة الشرائية الإستهلاكية غير المبدعة وغير الخلاقة ، كيف ستنشأ أجيالنا من إداريين وصناعيين وتجار ومواطنين ؟

بل ماذا سيكون مصير المصانع والأجهزة عندما نقل قدراتنا لسبب أو لآخر ونعجز عن شراء قطع الغيار ومعدات الصيانة واستجلاب خبراء الصيانة والتشغيل ؟؟

وبالمناسبة فإن الغرب والشرق مرتاحان جداً لوضعنا هذا . ففي الغرب الصناعي ، وفي الشرق الصناعي ، تعودت المجتمعات على الإنتاج ، وعلى المزيد من الإنتاج ، وتريدنا نحن أن نتعود على الاستهلاك ، وعلى المزيد من الاستهلاك ، إلى ما لا نهاية : تلفزيون ، ثم تلفزيون ملون ، ثم فيديو . . وقس على ذلك .

فهكذا تعمل مصانع العالم المتقدم ، وتربح ، وتزدهر !

نريد أن نشتري أبرة ؟ إذن فالأبرة جاهزة .

نريد أن نمتلك مصنعاً متطوراً ؟ إذن فالمصنع المتطور برسم البيع !

المهم ألا نصنع شيئاً عندنا ، بيدنا ، بكدنا ، بعقلنا ، بمعاناتنا ، وإلا نقتدر على الاستمرار في صنعه باستقلال عنهم .

هذه هي أسس المعركة الدائرة منذ بداية النهضة .

مصانع تدور بقطع الغيار الغربي ، وبالخبرات الأوروبية لا بأس . . تنمية تحت رحمة التكنولوجيا الغربية لا مانع . . أما تصنيع حقيقي على هذه الأرض ، وبأيدي أهل هذه الأرض ، فتلك جريمة لا تغتفر . والحل ؟ الجواب صعب للغاية . ولا نزعم إننا نملكه . ولكن ما نستطيع تأكيده أن الاستمرار في بهرجة الاستهلاك ليس هو الحل .

فصل المقال :
تكون الثقافة حاجة حياتية
أو لا تكون . .

لا أعتقد أنه من المفيد كثيراً الدخول في التعريفات النظرية المختلفة لمفاهيم « الثقافة » و « التنمية » فالتعريفات متوفرة في مراجعها ، وما نريده تطبيقاً لهذه المفاهيم على أوضاعنا الثقافية والتنموية القائمة والمعاشة أكثر مما هو صياغات نظرية مكررة ومتداولة لهذه المفاهيم .

غير أنه من المفيد الإشارة بإيجاز إلى أن مصطلح « التنمية » هو قادم جديد نسبياً في قاموس الحياة العربية ، وقد شاع فقط منذ أواخر الستينات وتبلور في منتصف السبعينات ، وقبل التنمية شاع لعقدين من الزمن مصطلح « الثورة » في العديد من المجتمعات العربية ، وقبل الثورة شاع مصطلح « الاصلاح » وقبل « الاصلاح » شاع مصطلح « النهضة » ومعه مصطلحات التمدن والحضارة والتقدم والتطور وذلك ضمن الإطار العام للسياق المجتمعي نفسه خلال العقود المتفاوتة منذ مطلع عصر النهضة إلى يومنا هذا .

والمصطلحات تتغير لأسباب عدة منها التطور الطبيعي في اللغة والمفاهيم والحياة ، وهذا هو التطور الطبيعي والصحي ، ومنها إخفاق المفاهيم السابقة أو جمودها أو إجهاضها بما يؤدي للبحث عن مصطلح جديد ، والنوعان من الأسباب ينطبقان على هذا التغيير في المصطلحات في قاموسنا العربي المعاصر .

وفيما يتعلق بمفهوم التنمية فهو مفهوم حديث نسبياً حتى على المستوى العالمي وقد جاء إلى المنطقة العربية متأخراً بعض الشيء ، لكنه تناسب مع طبيعة المرحلة التي ساد

فيها ، فهو أقرب ما يكون إلى المصطلح الفني والتقني المحايد منه إلى المصطلح السياسي أو العقائدي ، ولهذا نجده شعاراً مقبولاً لدى مختلف الدول العربية على اختلاف توجهاتها المعلنة ، خاصة عندما تضاءلت الفروق الحقيقية بين تلك التوجهات مع خفوت الصراع الأيدولوجي بعد يونيو ١٩٦٧ م ثم بدرجة أكبر بعد اكتوبر ١٩٧٣ م .

والواقع إنه مؤشر إيجابي أن تجمع الدول العربية على مفهوم واحد بشأن البناء الداخلي في مجتمعاتها وفيما بينها بصفة مشتركة . فالمجتمعات العربية في وضعها الحضاري المتواضع بحاجة ماسة إلى قاسم مشترك أدنى لتأسيس البنية الأساسية فيها أياً كانت المنازع الأخرى التي تباعدها من سياسية وغيرها .

ورغم التفاوت بين الطموح والواقع ، فإن المنطقة العربية شهدت بناء تنموياً في البنى الأساسية داخل كل دولة عربية وفيما بين الدول العربية خلال العقدين الأخيرين بدرجة لا يمكن التقليل من أهميتها وأثرها بالنسبة لمستقبل التقدم العربي ، وإن كانت دون الأماني القومية بمقياس سرعة المتغيرات العالمية وضخامة التحديات الداخلية والخارجية . إلا أنها جديرة بكل تفهم وتشجيع ومتابعة وتواصل فيما بينها بالمزيد من المشروعات الحيوية ضمن رؤية أكثر شمولاً من الناحية القومية العامة .

غير أن المشكلة بالنسبة لمفهوم التنمية في المرحلة الحاضرة من التاريخ العربي أنه يأتي للأمة العربية وهي في مرحلة ما قبل التنمية . أعني بذلك أن المجتمعات المتقدمة ، المؤسسة ، المستقرة ، طرحت مفهوم التنمية عندما فرغت من وضع أسس وحدتها القومية وقررت نظامها الاجتماعي والاقتصادي الذي ستسير عليه وحسمت خياراتها الحضارية والفكرية واستقرت على طريق واضح المعالم وعلى أسس ثابتة تعمل بعدئذ على تنميتها .

إذ أن التنمية تعني بداهة وأساساً أن يكون لديك شيء إيجابي ومحدد تنميه وتعمل على زيادته وتقويته .

لا بد إن تكون لديك البذرة لتنمية الشجرة ولا بد أن يكون لديك الأساس والأعمدة لبناء البيت . .

ولكن عندما تطرح عليك مهمة تنمية الشجرة قبل إعداد بذرتها واختيار الأرضية الصالحة لها وزرعها فيها ، فإن ذلك سيحدث عندك إرباكاً بطبيعة الحال . وفي تقديري ، فإن الإرباك الذي يحيط بحركة التنمية في المنطقة العربية مرده إلى حد كبير إلى

هذا التدرج العكسي في الأولويات وهذا التوقيت المعكوس لوضع التنمية قبل التأسيس .

ففي المجتمعات المتقدمة « التنمية » هي تنمية الوحدة القومية والترابط القومي ، وتنمية النظام الإجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي تم الاستقرار عليه وتنمية المفاهيم الفكرية والحضارية التي تم اختيارها ثم تنمية المشروعات والخطط المتفرعة عن ذلك . . الخ .

ولكن المأزق أن تكون في تجزئة وتدخل مضطراً إلى مرحلة التنمية . . فهل هي تنمية التجزئة ؟ إن المحذور في حالتنا العربية قائم ، وفي بعض أعمالنا الإنمائية نحن نؤسس مشروعات تكرس التجزئة بالفعل والمأزق أن تكون في تخلف غير محسوم وتدخل مضطراً إلى مرحلة التنمية ، فهل هي تنمية التخلف ؟ ذلك أيضاً محذور لا بد أن نتعامل معه بمنتهى اليقظة والحس النقدي ، لأنه إذا اتفقنا أن التنمية أساساً مفهوم محايد فهي يمكن أن تكون تنمية للتخلف مثلما هي تنمية للتقدم . وعندما نلقي نظرة على أوضاعنا العربية فمن الأمانة مع النفس أن نقول أيضاً أن تنميتنا نمت بعض حالات التخلف مثلما كانت تنمية لبعض حالات التقدم .

غير أننا يجب أن ندرك أن مسيرة التاريخ عملية معقدة ومتشابكة وحافلة بالتناقضات وليست هناك خطط وردية للأمم لتسير عليها بالتدرج المنطقي المريح وأن نجد الأمة العربية نفسها في هذه الأشكالية لا يعني أن التنمية لا تعني شيئاً ، وإن جهودنا ضائعة . . وإن علينا أن ننخرط في البكائيات الشائعة في المنابر العربية اليوم . ولكن علينا قبل كل شيء أن نعي بوضوح أبعاد هذه الأشكالية وأن نتنبه في كل عملية تنمية وكل عمل تنمية يومي في حياتنا أن علينا أن نبدأ بالتأسيس الشامل لحياتنا قبل أن نمضي في مسيرة التنمية . النهضة الحضارية تأتي أولاً ، الوحدة القومية تأتي أولاً ، التنوير الفكري يأتي أولاً . . واعتقد أن الراود الأوائل في نهضتنا العربية عندما طرحوا مفاهيم « النهضة » و « الحضارة » و « التنوير » كانوا على حق ، وإذا كانت تطورات التاريخ لم تمهلهم لإكمال مرحلة التأسيس الحضاري والقومي والفكري كما يجب فلا يعني إنها مرحلة ملغاة وإنما هي مرحلة تأجلت وأجهضت بفعل أعدائها الداخليين والخارجيين ولكنها مرحلة لا بد منها . إنها شرط أولي وضروري لنجاح التنمية . وعلى المتحمسين للتنمية في حد ذاتها أن يتنبهوا جيداً إن طائرتهم لن تقلع بدون قاعدة التأسيس الثابتة والراسخة .

والمعجبون بنجاح التنمية اليابانية أو الصينية أو الهندية عليهم أن يلاحظوا أن هذه

الأمم الشرقية الثلاث وغيرها من الأمم الموفقة تنموياً هي أمم قد استكملت أولاً مرحلة التأسيس القومي والحضاري والفكري فحسمت مسألة وحدتها القومية ، ومسألة نظامها الاقتصادي الاجتماعي السياسي ومسألة هويتها الحضارية والفكرية ثم انطلقت في ميدان التنمية تنمي كل ذلك ، تنمي ما وضعته من أسس ، قررته من خيارات ، أما التركيز على التنمية وحدها بينما القضايا الكبرى للأمة لم تحسم وبينما وجودها يتهدد فتلك مسألة تحتاج إلى موازنة أكثر من دقيقة .

هذه ـ إذن ـ طروحات أساسية لا بد من تبينها بوضوح لدى البحث في موضوع التنمية في الوطن العربي ، وما الخليج العربي إلا جزء منه ، بل إن مجتمعات ودول الخليج العربي بحاجة أكبر لإدراك ذلك لكونها مجتمعات صغيرة جداً حتى بالمقاييس العربية وفي مرحلة تأسيس مبكرة .

ونحن اليوم في عصر الكيانات الكبرى بكل المقاييس ، فالحضارة لا يستوعبها ولن يستوعبها إلا كيان كبير ، والتنمية لا يستوعبها ولن يستوعبها إلا كيان كبير . إذا أردنا الحضارة بمعناها الصحيح الكامل والتنمية بمعناها الحقيقي الشامل (غير ان تأسيس الكيانات الكبيرة يتم بالتراضي بين أطرافها وليس بالاكراه والدمج القسري التدميري) .

أما إذا أنتقلنا إلى المصطلح الثاني في بحثنا وهو مفهوم « الثقافة » ودون دخول في تعريفاته النظرية الكثيرة التي عدها باحث فوجدها تتجاوز المئات فإن ما أريد التأكيد عليه من مفاهيمها حسب تصوري هو أن الثقافة إذا كانت ستنمو وتزدهر في مجتمع ما ، فيجب أن تكون من المتطلبات الحياتية والمعيشية لأفراد ذلك المجتمع ومن ضرورات العمل الإنتاجي والوظيفي لهم ، ومن شروط موقفهم ومكانتهم في ذلك المجتمع ، أي أن تكون باختصار « احتياجاً معيشياً لا غنى عنه » .

ومع احترامي وتفهمي لكل النظريات القائلة أن الثقافة نشاط ذهني وشعوري يتسامى فوق احتياجات الحياة المعيشية العملية فإني أرى أن أساس الإنتاج الثقافي يبدأ من صميم الإحتياجات المعيشية بمعناها العملي ، قبل الذهني وقبل الشعوري .

وربما كان إعطاء بعض الأمثلة العملية المقارنة من مجتمعات وحضارات أخرى أفضل وسيلة لإيضاح هذا المفهوم : ـ

* إن البحث العلمي ، النظري والتطبيقي ، في المنشأة الاقتصادية والتجارية في العالم المتقدم ، كان ولا يزال جزءاً من مخططها العملي التنافسي للبقاء في السوق والتكيف

مع آلياته . إنه ليس نشاطاً إضافياً أو تطوعياً أو عملاً خيرياً يلجأ إليه أصحاب المؤسسة لاعتبارات معنوية . إن هذا البحث العلمي منذ بداية العصر الحديث كان مبرر وجود هذه المؤسسات . ولقد حققت الرأسمالية الغربية اكتشافاتها الكبرى من خلال مثل هذه الأبحاث ذات الغرض الإنتاجي بمعناه الاقتصادي المحدد .

فهل ينطبق ذلك على مؤسساتنا الاقتصادية والتجارية في المنطقة . وهل البحث العلمي جزء من وسائلها لزيادة الأرباح ، وتحسين نوعية الإنتاج ، والتطور إلى مستوى أعلى ؟

وكمثال آخر : أن الفرد في المجتمع المتقدم مضطر إلى الإلمام بأساسيات الثقافة ليضمن له مكانة مقبولة في المجتمع وظيفياً واجتماعياً وقيادياً . فهل الفرد عندنا في كثير من المواقع مضطر إلى تقديم « أوراق اعتماد » ثقافية بأي مستوى ليكون تاجراً كبيراً في السوق ، أو إدارياً عالي الشأن ، أو قيادياً في المجتمع بشكل أو بآخر ؟

إن الثقافة هي آخر أوراق الإعتماد التي يسأل عنها . ولا بد من المال أو الجاه أو النسب أو الصلة الشخصية أو الولاء قبل ذلك . والإنسان كائن عملي براغماتي في التحليل النهائي يبحث عن الوسيلة الفعالة التي توصله لغايته وهدفه . فلماذا ينتظر منه أن يتعب نفسه بوسيلة صعبة وغير فعالة كالثقافة ؟ ولماذا نلومه إذا لم يفعل ذلك . .

طالما أن أصول اللعبة المجتمعية هي غير ذلك ؟

وكمثال ثالث في المجتمعات الحديثة المتقدمة حتى الإيدولوجيات والقيم السائدة يتحتم قبل طرحها والتبشير بها القيام بعمل ثقافي هائل ـ بحثاً وإبداعاً ومعاناة ـ لبلورتها وإثباتها وجعلها جديرة بتقبل العقل الجماعي للمجتمع . هكذا حدث في فجر الثورة العلمية ، وفجر الثورة الصناعية ، وفجر الثورة الفرنسية ، وفي فجر الرأسمالية وفجر الاشتراكية وغيرها . فهل احتاجت وتحتاج طروحاتنا العامة ـ من قيم وأفكار سائدة من حيث نوعيتها وطبيعتها وتاريخيتها إلى مثل ذلك الجهد الثقافي ؟ وهل تتقبلها عامة المجتمع لأنها مبررة ومفسرة ثقافياً . . أم يحدث القبول لإعتبارات أخرى ؟

وحتى على صعيد الأفراد المؤثرين الذين لا يصنفون فنياً بشكل دقيق تحت باب المثقفين ، نرى أن العطاء الثقافي في المجتمع الحديث المتقدم شرط لا بد منه للاستحقاقات المجتمعية الأخرى التي لا تدخل عادة في تصنيف الثقافة . ألم تمهد أبحاث

كيسنجر في التاريخ الدبلوماسي الأوروبي ـ أساساً ـ لتسلمه المنصب القيادي الذي استلمه ؟

وتشرشل من قبله بأسلوبه التعبوي النافذ وميتران من بعده بقائمة الكتب التي الفها قبل أن يصبح رئيساً . وهل كان يمكن لظاهرة غورباتشوف أن تصبح بمثل هذا الإمتداد في بلاده والعالم لو لم يسبقها كتابه الفكري في « إعادة البناء » ؟

مؤدى هذه الأمثلة ـ وغيرها مما لا تسعه هذه العجالة ـ إن الثقافة لتتجذر في مجتمع ما يجب أن تكون مرتبطة باحتياجاته الحياتية الأساسية وما لم تكن كذلك فإنها ستبقى ديكوراً أو يافطة أو عملاً خيرياً تطوعياً في أحسن الأحوال . العمل الثقافي في الجاهلية كان قضية وجود للقبيلة . العمل الثقافي الفقهي والتفسيري والكلامي في الإسلام كان قضية حياة وسلوك للأمة في دنيا وفي آخرة .

فهل تحتل الثقافة في مجتمعاتنا مثل هذا الدور ؟ وهل يخسر الفرد في هذه المجتمعات شيئاً أساسياً من موقعه ومركزه ودخله لو أهمل الثقافة ولم يكلف نفسه عناءها ؟

نستطيع أن نتحدث عن تشجيع الثقافة كما نشاء ونستطيع أن نكيل لها المديح والثناء ما أسعفتنا قريحتنا بذلك . ولكنا لن نستطيع أن نجعلها شيئاً يذكر في مجتمعاتنا ما لم تدخل شرطاً أساسياً من الشروط المعاشية والمعيشية للفرد . ولا أقصد بذلك أن تكون الشهادة الجامعية في حد ذاتها وسيلة للوصول كما يحدث الآن فهذا من باب تنمية التخلف إذا اقتصر على الشكل .

ولكني أقصد بالتحديد أن يكون الإنتاج الثقافي للفرد شرطاً من شروط موقعه في المجتمع وبمعنى أن يكون الإنتاج الثقافي جزءاً من الإنتاج الإقتصادي والإنتاج المجتمعي العام لا يتم إلا به .

ولقد وضعت معايير كثيرة للتقدم والتخلف . ولكني أزعم من أهمها هو الذي ينظر إلى مدى كون الإنتاج الثقافي جزءاً من الإنتاج المجتمعي العام ويقيس نصيب أي مجتمع من التقدم أو التخلف بالمدى الذي يكون فيه ذلك الإنتاج الثقافي داخلاً في صلب نسيجه الإنتاجي ككل ، ولا يمثل مجرد إضافة عرضية إلى سجل أنشطته .

بعد هذه الملاحظات الأساسية بشأن التنمية من ناحية وبشأن الثقافة من ناحية

أخرى ، وإذا أردنا في النهاية أن نبحث عن نقطة اللقاء بينهما ، فإن نقطة اللقاء تبدأ بالبحث عن القضية التي تحرك . وعن الموقف الذي يبدع . عبر التاريخ لم تزدهر ثقافة دون قضية حية تعانيها ودون موقف تلتزم به . وإذا أردنا للتنمية أن تتلاقح مع الثقافة تلاقحاً مخصباً فلا بد للتنمية أن تتحول من خطط هندسية إلى قضية إنسانية حيث ترتبط بحقوق الإنسان وتطلعاته كما ترتبط بخطط الهندسة والاقتصاد .

إذا أصبحت التنمية تنمية الإنسان وحقوقه وشخصيته واتخذت طابع التنمية الحضارية الشاملة ، أي عادت إلى مفهومها النهضوي الأول وحركت الكوامن القومية والروحية والتحررية في الإنسان العربي ، فإنها قادرة على أن تصبح تلك القضية التي تتبناها الثقافة وأن تغدو ذلك الموقف الذي يجعل من الثقافة أكثر من أبنية ذهنية وفنية .

وإذا كانت الثقافة في الخليج مطالبة أن تعالج مشكلات وخصوصيات مجتمعاتها وأن تصور طابعها الخاص في البيئة ونوعية المعاناة فما ذلك إلا معبر لعروبتها وإنسانيتها وعالميتها . إن الثقافة في الخليج لن تسترد عافيتها إلا بعودتها للإندماج الكامل في ثقافتها العربية الشاملة ، وللإنفتاح على تيارات العصر وتجارب الإنسانية وهي في ذلك مطالبة للعودة إلى الأصول والشوامخ الثقافية لحضارتهم وكل الحضارات وعدم الاقتصار على مدارس ومذهبيات أدبية أو فنية أو فكرية تمثل فروعاً للحضارة الغربية ، فهذه أزياء عصرية لكنها ليست تأسيساً حضارياً والتأسيس لا يقوم إلا على الأصول ولا يقوم به إلا من يملكون كيانات كبيرة قادرة على الهضم والاستيعاب وفي هذا الزمن الذي تتداخل فيه الثقافات والحضارات والكيانات في مرجل يغلي ويلف العالم كله الذي أصبح بوسائل الإيصال قرية صغيرة ، في هذا الزمن ما يقلق حقاً إننا نسمع في بعض الأوساط الحديث عن ثقافة خليجية بل وثقافات محلية تجزأ الخليج العربي نفسه . لا نرى بما فيه الكافية ذلك الأفق العربي الواسع الرحب والسمح في نظرات مثقفينا . بينما الحقيقة إنه دون هويتنا العربية فإن أجزاء منطقتنا يمكن أن تكون مجمعات سكنية بلا هوية . كما لا نرى ذلك الإنخراط الجدي في قضايا العصر والعالم فقد أصابت عدوى الإسترخاء الإستهلاكي الكثيرين من مثقفينا فاكتفوا بعناوين لبعض المدارس والمذاهب الفكرية الغربية أو الشرقية التي عفا عليها الزمن بل إن بعض مثقفي ومبدعي أمتنا العربية عندما ما اندمجوا في مجتمعاتنا أصابهم الاسترخاء الذهني ذاته ففقدوا الكثير من مذاقهم القديم .

وبطبيعة الحال، فإن الظروف الموضوعية للمجتمع ذات أثر كبير في ذلك . وكون

هذه المنطقة تعتمد أساساً على الريع المالي لسلعة لا يتطلب استخراجها انتاجاً ثقافياً وفكرياً وعلمياً ذاتياً يذكر ، ثم توزيع الريع بمعايير ليست المعيار الثقافي من أهمها ، هذه الحقيقة الأساسية تلقي بظلالها على قضية الثقافة كلها لأنه ما دور الثقافة في هذه العملية وما الحاجة إليها ؟ والمأزق يتضخم إذا حصرت الثقافة الخليجية نفسها في إطارها المحلي الضيق ، أما عندما تتواصل عربياً مع الحقائق الأخرى لأمتها ومع قضايا هذه الأمة وثقلها الحضاري ومعاناتها العميقة ، فإن النوافذ تنفتح لتنفس ثقافي عميق . . يتعمق أيضاً إذا تواصل مع قضايا العالم والإنسان المتجددة المتغيرة .

وقبل سنوات اتجهت للاهتمام بالظاهرة اليابانية تخلصاً في الواقع من اختناق البكائيات العربية . فهناك على الأقل ظاهرة صحية تبني وتعمل لعل التأمل فيها يعدينا بالأمل واتهمت عندئذ من عتاة الأيدولوجيين أني أدعو إلى تنمية في ظل الأمبريالية كما حصل في اليابان . وكان الواجب في رأيهم إن احتذي بالتنمية الستالينية التي لا مثيل لها ولا نظير . ولا أدري ماذا سيقولون الآن بعد الانهيار الكبير في المعسكر الشرقي والاحتفال ببيع الهمبرغر الأمريكي تحت شعار المطرقة والمنجل ، ولكن القصد من ذلك هو أن نتجاوز الأبنية القديمة التي سجنا أنفسنا فيها ولو كانت ذات عناوين تقدمية رنانة . . والعودة للنظر إلى العالم والأشياء بعين الدهشة الأولى والإكتشاف الأول . وقضايا العصر المتجددة المتسارعة تدعونا إلى ذلك كل يوم دون مذهبيات فكرية مغلقة يميناً أو يساراً .

ثم يبقى أخيراً ، إن قضية الثقافة قضية معاناة وقضية اختيار مسؤول وقضية تفرض على من يؤمن بها أن يتحمل تبعاتها . . ودون مواعظ .

بإمكان المثقف أن يبكي طوال اليوم . بإمكانه أن ينفجر سخطاً على طريقة تركيب العالم . ولكن دموعه وسخطه لن تغير التركيبة . عليه أن يفهم هذا التركيبة أولاً . خاصة التركيبة المتعلقة بخصوصية أمته ومجتمعه . عليه أن يعيها أن يحللها . . أن يشخصها . . ثم يقترح تطويرها في واقع الناس وليس في خياله المتعب فحسب .

الهرب من هذه المهمة هو أكبر تعبير عن فشل المثقف الخليجي والعربي ولن يرسل إليه أحد باقة زهور . إذا كان مؤمناً بقضيته كمثقف ، فعليه أن يتعايش مع أشواكها طويلاً . ولكن الزهور الحقيقية ستنمو بين يديه في الربيع القادم بعد معايشة تلك الأشواك .

الباب السادس

الثقافة العربية
في ثنائيتها الجغرافية
عقدة المغرب من ثقافة المشرق
الوهم .. والحقيقة

ـ العقدة المغربية والثقافة المشرقية : إشكالية من جانب واحد

ـ عواصم الثقافة أهملت أريافها في الجهات الأربع !

« نظرة مغايرة .. من موقع مختلف »

ـ أين العقدة .. إذن ؟

« الإبداع لا توقفه الجغرافيا »

العقدة المغربية والثقافة المشرقية
إشكالية من جانب واحد

عندما يتأمل المرء ، الخلي البال ، في حدة مشاعر الأخوة من مثقفي المغرب العربي تجاه ما يعتبرونه تجاهلاً مشرقياً ، أو عقدة تفوق (مركب علوكما يقولون هناك) ، من إخوانهم المثقفين المشارقة . . يصاب بالاستغراب ، وأكاد أقول الذهول ، من شدة هذه الظاهرة الشعورية لدى المغاربة ، واستشرائها في كثير من الأدبيات والتعليقات المتداولة لديهم بهذا الشأن . . مما يجعل مسألة دراسة هذه الظاهرة بشكل موضوعي أمراً لا بد منه في مجال قضية الثقافة العربية المعاصرة ، والوحدة الثقافية والفكرية العربية ، وصولاً إلى تصحيح شكل العلاقة المعنوية الأساسية بين جناحي الوطن الكبير من مغرب ومشرق في حقل التفاعل الثقافي والفكري والأدبي ، الذي نريده ـ مؤمنين بوحدة العرب جميعاً من محيطهم إلى خليجهم ـ تفاعلاً صحياً وموحداً ومثمراً ، بإذن الله ، كما كان أيام ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الواحدة ، عندما رد ـ مثلاً ـ ابن رشد المغربي في « تهافت التهافت » على الغزالي المشرقي في « تهافت الفلاسفة » ، في تفاعل فلسفي وديني من أرفع طراز ، دون أن يتداخل في أمر هذا التفاعل ميل مشرقي أو هوى مغربي ، أو مركب نقص أو تعالٍ من هنا وهناك ، بل كانت المسألة مسألة بحث عن الحقيقة في إطار الإيمان العربي الإسلامي الواحد . . وما أكثر ما تحمس مشارقة لابن رشد المغربي ، وتحمس مغاربة للغزالي المشرقي . . دون أن يعيروا مسألة الجهات ـ شرقاً أو غرباً ـ أدنى اهتمام ، بل كان ديدنهم ذلك المعنى البعيد الذي ألمح إليه العارف بالله محي الدين بن عربي (الأندلسي المغربي موقعاً وجذوراً . . المشرقي الدمشقي المكي هوى وحنيناً) عندما قال :

رأى الـبرق شرقيـاً فحَـنَّ إلى الشرق ولـو لاح غـريبـاً، لَحَنَّ إلى الغـرب
فـإن غـرامـي بـالـبريـق ولمـحـه وليس غـرامي بـالأمـاكن والـترب!

أجل . . ليكن غرامنا ـ من مشارقة ومغاربة معاً بالبريق ولمحه . . بريق الحقيقة ولمح الإسلام والعروبة ، قبل أن يكون غراماً بالأمكنة والأتربة . . كما علمنا فيلسوف الإشراق المغربي ابن عربي .

ولكن لا بد قبل كل شيء من مقاربة الظاهرة في أعراضها ، لتشخيصها والنظر في تحليلها وتفكيكها إن أمكن ، أو البحث عن علاج لها إن تعذر التفكيك والرد إلى العناصر الأولية . .

يقول الأستاذ محمد مزالي في كتابه « في دروب الفكر » ـ وهو من حصيلة رحلتي المغربية الأخيرة ـ تحت عنوان (وظلم ذوي القربى . .) الذي ينضح بالتألم من عبارته في حد ذاتها ، وهي شطر بيت طرفة بن العبد : القائل :

وظلم ذوي القـربى أشـد مضـاضـة علـى النفس من وقـع الحسـام المهنـد!

فما هو هذا الظلم الفادح يا ترى ؟

يوضح محمد مزالي فيقول أن بلدان المغرب العربي الكبير قد : « ظلت في الماضي مهضومة الجانب بسبب عقدة التفوق لدى الكثير من الكتاب والدارسين في المشرق ، ويأبى عدد من الأخوان المعاصرين إلا الإصرار على هذا الموقف السلبي الذي مهد إليه نفر من السلف . . ثم عمقه الاستعمار عندما شيد سوراً فصل به بين بلاد المغرب وبين المشرق العربي مدة تجاوزت القرن ، دون أن يهتدوا إلى أن الأمانة العلمية والمصلحة الوطنية العليا وأدنى معاني الأخوة والتضامن تقتضي كلها تصفية الأجواء والتقارب والتعارف الحقيقي باستئصال كل أنواع المركبات (العقد)[1] .

ويلمح الأستاذ مزالي إلى الخلفية التاريخية لذلك في إشارة هامشية في الصفحة ذاتها حيث يقول : « يكفي كشاهد على ذلك ، التذكير بنظرة بعض الجغرافيين العرب إلى المغرب العربي ، فهذا الأصطخري يعتبره على الخريطة « كم الثوب » ، وهذا ابن الفقيه يضعه بمثابة « ذيل الطائر » ، بينما يقول ابن حوقل والمقدسي والمسعودي عن مصر إنها

(١) محمد مزالي ، في دروب الفكر ، الدار العربية للكتاب ، ص ١٥٦ .

« أحد جناحي العالم » وعن القاهرة أنها « قبة الإسلام »[٢] .

ومن الجزائر يأتينا صوت الدكتور عبد الملك مرتاض الأستاذ بجامعة وهران في كتابه الممتع الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق ـ وهو كتاب عثرت عليه في مكتبة بالرباط ، وإن يكن مطبوعاً عام ١٩٨٢ في بيروت . (بيروت البطلة الصامدة رد الله عافيتها ، فقد كانت جسر التواصل الرحب بين مشرق ومغرب ، وبين تراث ومعاصرة !) ـ حيث يقول بلهجة مشابهة ـ من حيث عتبها وتألمها للهجة الأستاذ مزالي :

« هذا ، ولقد طال عتاب المغاربة للمشارقة دون أن يجدي عتابهم هذا فتيلاً : فيلفت المشارقة إليهم لفتة حادة ، ويجعلهم يعنون بهم وبآثارهم على نحو ما كان المغاربة ينحون باللوائم على المشارقة ، ويضجون من مواقفهم منهم ، بمر الشكوى ، كان المشارقة لا يزدادون إلا عزوفاً عنهم ، وتجاهلاً لهم ، وزهداً في كتاباتهم ، ورغبة عما يجري بين ظهرانيهم ، فكانت كتاباتهم حين يكتبون (أي المشارقة) وما أقل ذلك ، مقتضبة ، خجولة ، تتسم بالأخطاء التاريخية والجغرافية ، في الوقت الذي كان المغاربة يعرفون فيه عن المشرق العربي كل شيء : رجاله وتاريخه ، وأدبه وفنونه »[٣] .

ويلاحظ المتابع لهذه الظاهرة الشعورية لدى الأشقاء المغاربة إلى أنهم قد احتفظوا في ذاكرتهم الثقافية التاريخية ـ في القديم والحديث ـ بملاحظات جزئية وتفصيلية قد تبدو هامشية للمراقب أو الراصد غير المغربي ، لكنها فيما يبدو كان لها أعمق التأثير في تعميق الإحساس بهذه الظاهرة ، وتضخيم الحساسية تجاهها لدى الأشقاء هناك .

فهل يعلم المثقفون المشارقة ، على سبيل المثال ، أن الشاعر الكبير أحمد شوقي زار مدينة الجزائر في أوائل هذا القرن ، عندما كانت تحت سطوة الاستعمار الفرنسي في عنفوانه ، وأنه مكث فيها أربعين يوماً للاستشفاء وأنه كتب عنها بعد ذلك يقول : « . . ولا عيب فيها سوى أنها قد مسخت مسخاً ، فقد عهدت مساح الأحذية فيها يستنكف النطق بالعربية ، وإذا خاطبته بها لا يجيبك إلا بالفرنسوية »[٤] .

وأن ابن باديس ، في ليلة الإحتفال بذكرى الهجرة عام ١٣٥١ ، قد أشار إلى

---

(٢) المصدر ذاته ، هامش رقم (١) ، ص ١٥٦ .

(٣) د . عبد الملك مرتاض ، الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق ، دار الحداثة ، بيروت ، ص ١١ ـ ١٢ .

(٤) د . مرتاض ، الجدل الثقافي ، ص ١٢ .

عبارته هذه بقول : « فاعجبوا للاستدلال على حالة أمة بمساح الأحذية فيها . . إلا أن فقيدنا العزيز لو رأى من عالم الغيب حفلنا هذا ، لكان له في الجزائر رأي آخر . . ولعلم أن الأمة التي . . أنجبتها العرب . . لا تستطيع ، ولن تستطيع أن تمسخها الأيـام ، ونوائب الأيام »(٥) .

وهل أهتم المثقفون المشارقة بالرد على سلامة موسى عندما كتب عن الجزائر عام ١٩٣٠ بقوله : « إننا لا نجد في الجزائر أية حركة وطنية ، بينما نجد في الهند حركة وطنية هي غاية في القـوة ، وذلك لأن الفـرنسيين قتلوا الـروح الوطنيـة في الجزائـر بمقاومـة اللغة »(٦) .

حيث يرى د . عبد الملك مرتاض أن ذلك حكم سطحي مبتسر يجهل صاحبه تنامي نهضة اللغة العربية بالجـزائر ، عنـدئذ ، ويتجـاهل تـاريخ مقـاومتها المستمـرة للمستعمر منذ القرن التاسع عشر .

وبالإضافة إلى ذلك ، يتألم الأخوة المغاربة لتجاهل نتاجهم الثقافي عندما يصل إلى بـلاد المشرق . فعلى سبيـل المثال أرسلت جمعيـة العلماء بالجـزائر سجلهـا العلمي الذي طبـع عام ١٩٣٥ ميلادية إلى مجلات مشرقية عديدة ، كي « يطلع أصحابها على صورة من النهضة القومية والأدبية في الجزائر ، ولكن هـذه الصحف لم تلتفت إلى السجل ، ولم تتفضل عليه بكلمة ، اللهم إلا كلمة هزيلة جادت بها مجلة السياسة الأسبوعية »(٧) .

ويـلاحظ بهذا الصـدد أن مجلة « الرسـالة » للزيـات ـ رغم اهتمامـاتها العـربية الواسعة ـ لم تشر بشيء إلى السجل المذكور ، رغم أن صاحبهـا ـ كما يقـول فرحـات الدراجي في مقالة له بعنوان : « كلمة عتاب إلى إخواننا الشرقيين » ـ يفتح صدر رسالته إلى الكتابة عن كلب العقاد ، وسنور المازني . . مع أن المقدمة التحليلية التي وضعها الأستاذ الإبراهيمي لهذا السجل ، وحلل فيها عناصر نهضة الجزائر الفتية تحليلاً دقيقاً لا تقل في بلاغتها ودقتها عما ينشر في مجلة الرسالة »(٨) .

---

(٥) المصدر ذاته ص ١٢ .
(٦) المصدر ذاته ص ١٤ .
(٧) د . مرتاض ، الجدل الثقافي ، ص ١٧ .
(٨) المصدر ذاته ص ١٨ .

وعندما يكتب الباحثون المشارقة عن الشؤون المغربية يجدهم أشقاؤهم في المغرب واقعين في أفحش الأخطاء وأكثرها سطحية . ففي الموسوعة العربية الميسرة الصادرة بالقاهرة عام ١٩٦٥ م أي بعد استقلال الجزائر بثلاثة أعوام ، لا تنال الصحافة العربية بالجزائر ذات التاريخ الطويل في مقاومة الفرنسة ، سوى ستة أسطر بحجم العمود الصحفي يجهل كاتبها « في الحقيقة كل شيء عن هذه الصحافة »[٩] ، حسبما يعتقده د . مرتاض .

ومثل هذا الإغفال والخطأ تكرر عن الموضوع ذاته في (معجم المعارف) للويس معلوف وأصحابه . وعندما كتب أحمد أمين كتابه الشهير « زعماء الإصلاح في العصر الحديث » لم يذكر من الجزائر أحداً ، « مع أن الإصلاح الديني المرتبط بإصلاح المجتمع تفكيراً واعتقاداً وسلوكاً . . ما بلغ إلا في الجزائر ذروته »[١٠] حسب تعبير الباحث الجزائري .

وحتى ندرك عمق حساسية الأشقاء في المغرب العربي تجاه هذا الإغفال ، علينا أن نتأمل ملياً في الملاحظة التالية للدكتور عبد الملك مرتاض على ما تحمله من ملحظ قد يبدو لنا هامشياً من ناحية ، ومضخماً من ناحية أخرى ، يقول : « وحتى لا يقع خرق لهذه القاعدة (قاعدة إغفال المشارقة للمغرب) فقد كان عهدنا بكتاب كلمات الأغاني أن يهملوا ذكر الجزائر إذا أوردوا أسماء بلدان عربية أخرى ! »[١١] .

وذهب الأمر ببعض أدباء المغرب إلى طرح هذه المشكلة بالقول : « اشتغالنا بالشرق انساناً أنفسنا . . لقد أسرفنا أخيراً في الإقبال على كل ما يرد علينا من طريق الشرق إسرافاً أفقدنا الثقة بأنفسنا . .[١٢] ـ وهكذا تصل هذه الإشكالية في الوعي المغربي إلى درجة لوم النفس واتهامها بالتقصير واستكثار اهتمامها بالمشرق وكأنه جزء غريب وخارجي عنها ، الأمر الذي يوضح لنا الأبعاد الخطيرة لهذه الإشكالية المشرقية في الوعي المغربي ، بشكل أكبر مما نتصوره نحن في المشرق عندما تصادفنا الإشكالية لأول وهلة . ولا بد لي أن أعترف أن هذه الأبعاد تمثل نوعاً من المفاجأة لي شخصياً ، رغم

(٩) المصدر ذاته ص ١٩ .
(١٠) د . مرتاض ، الجدل الثقافي ، ص ٢١ .
(١١) المصدر ذاته ص ٢١ .
(١٢) المصدر ذاته ص ١٨ .

اشتغالي بتاريخ المغرب الثقافي عندما كتبت أطروحتي للماجستير عن ابن سعيد المغربي الذي يعتبر من رموز التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب في القرن السابع للهجرة ، وذلك بإشراف أستاذنا الكبير الدكتور إحسان عباس ، حيث لاحظت نوعاً من التجاذب المتوتر الدقيق اللافت في المشاعر المغربية والمشرقية المتبادلة ، غير أني لم أتصور أنهما زالت قائمة من ناحية المغاربة بهذه الصورة المعقدة والمتضخمة حتى أيامنا هذه . وحتى من يقرأ كتاب الدكتور صلاح الدين المنجد (المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين) ، لن يتيسر له أن يرى أبعاد المشكلة الراهنة ، حيث الجذور التاريخية للظاهرة لا تبدو بمثل الحدة التي تبدو عليها من هذا العرض الذي أوجزناه لها في الحاضر ، بالإعتماد على كتابين مغربيين لا أكثر ، وهما كتاب الأستاذ محمد مزالي من تونس ، وكتاب د . عبد الملك مرتاض من الجزائر ، ولو وسعنا دائرة البحث لأدهشنا الكثير غير المتوقع . .

* * *

هذه هي الإشكالية كما تطرح ذاتها . وعلينا الاعتراف بوجودها في الوعي ، سواء كانت أسبابها موضوعية فعلية ، أو شعورية ذاتية ، أو مزيجاً من النوعين وبعد ذلك يحتاج الأمر إلى تدارس مشترك بين الأشقاء المغاربة والمشارقة في لقاءات وندوات ومؤتمرات تتجاوز الإجتهاد الفردي والجهد الشخصي ، لأن المسألة ثقافية عربية شاملة تحتاج إلى مقاربة ومعالجة من عدة جوانب وزوايا لتفكيك مفاصلها وتعقداتها .

من جانبي ، ومن موقعي كمهتم بالثقافة في منطقة الجزيرة العربية والخليج ، سأكتفي ، بداية بطرح التساؤلات التالية من باب التمهيد لمعالجات أوفى لها :

أولاً : هل المسألة مسألة مشرق تجاه المغرب ، ومسألة تجاهل مشرقي للشأن المغربي بهذا التقسيم العام الكاسح ؟ نسأل ذلك لأننا هنا من موقعنا في الجزيرة العربية والخليج عانينا من عزلة ثقافية ومن إغفال وشيء من اللامبالاة في عواصم المشرق الثقافية الكبرى كبيروت والقاهرة ، تجاه أدبنا وأدبائنا في الماضي ، وحتى وقت قريب . ومع ذلك فنحن مشرق وهم مشرق ! . . إذا كان المغربي يتصور أن إغفاله في صحافة بيروت أو القاهرة أو دمشق أو بغداد مسألة مشرقية مغربية . . فماذا يقول اليمني الذي ما يزال بعيداً عن اهتمام إخوانه في المشرق وفي المغرب أيضاً ، على حد سواء ؟ ! إذن فالمسألة ليست مسألة تقسيم جغرافي بين مشرق ومغرب . ولا بد من التأمل فيها من زوايا أخرى ، خاصة في ضوء ما تعانيه ثقافة

الجزيرة ، واليمن ، وعمان ، والخليج من إغفال مشابه مشرقي . . مغربي !

ثانياً : الملاحظ أنه عندما تطرح هذه الإشكالية في الأدبيات المغربية ، فإن الشواهد السلبية هي التي تتوالى وتتواتر ، أما الجوانب الإيجابية في التفاعل بين المشرق والمغرب فلا تنال إلا حيزاً أقل بكثير من نقيضتها ومن دورها المشهود في التاريخ العربي المشترك . . فماذا عن رجال الثقافة العرب الذين ذهبوا لبلاد المغرب وأحسنوا الإطلاع والحكم والمشاهدة ، وقاموا بالتفاعل المنشود ؟ وماذا عن الدعم الذي قدمته مصر وسوريا والعراق والسعودية وبلاد الخليج لقضايا النضال والتعريب في مختلف مراحل النهضة الحديثة ضد الفرنسة والتغريب في بلاد المغرب العربي . . وحتى الآن ؟ وهي بلا شك قد قامت بواجبها في سبيل عروبتها بالمغرب ، ولكن لماذا يتم إغفال ذلك في إطار الصورة العامة للعلاقة المشتركة ؟

ثالثاً : إذا كان قد تم إغفال وتجاهل عدد غير قليل من الأدباء والمفكرين المغاربة في المشرق لهذه الإشكالية المفترضة في الوعي المغربي ، فكيف نفسر ذلك الاستقبال الذي ناله في المشرق أمثال أبي القاسم الشابي ومالك بن نبي . والذي يناله عبد الكريم غلاب ومحمد مزالي والمسعدي وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ؟ لماذا اهتم المشرق بهذه الشخصيات المغربية التي لا شبهة في أصالتها المغربية ، ويقال أنه أهمل أو أغفل غيرها ؟ ألا يبدو هنا أيضاً أن التعميم بشأن المغرب ، كما هو بشأن المشرق ، تعميم غير دقيق وقد يكون غير سليم ؟

رابعاً : كما دخل كبار مفكري الإسلام المغاربة في صميم التراث المشرقي بلا أية حواجز إقليمية ، من ابن رشد إلى ابن طفيل إلى ابن حزم إلى ابن خلدون ، فإن دراسة هؤلاء من قبل كبار المثقفين المشارقة المحدثين من ساطع الحصري وطه حسين إلى أيامنا هذه ، هل تبدو للأشقاء المغاربة أنها دراسة مشوبة بأي استصغار مشرقي لتلك العبقريات المغربية التي نعتبرها عربية إسلامية قبل كل شيء ؟؟

---

(١٣) كما ويراجع كتاب د . صلاح الدين المنجد ، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، للإطلاع على الخلفية التاريخية للموضوع .

هذه بعض الأسئلة التي أراها أساسية لتفكيك الإشكالية . وربما كان مفيداً أن نسمع وجهة نظر مغربية بشأنها . وأعتقد مخلصاً أن الإشكالية لا تخلو من مبـالغة . . والحديث موصول بين مشرق ومغرب بإذن الله .

عواصم الثقافة . .
أهملت أريافها في الجهات الأربع !
« نظرة مغايرة من موقع مختلف »

عقدة تفوق مشرقية تجاه الثقافة المغربية ؟ !

لنبدأ ـ إذن ـ في تفكيك هذه العقدة . . سواء كانت عند المشارقة . . حقيقة واقعة . . أو كانت عند المغاربة تصوراً ذهنياً ونفسياً . . أو كانت خيوطها متشابكة متداخلة هنا وهناك .

وفي تصوري ، أنّ الإنطلاق في مقاربة الموضوع وملامسته من وجهة نظر كاتب في الجزيرة العربية والخليج ، يخرج المسألة ـ بعض الشيء ربما ـ من طابع المواجهة الحدية . . ذلك أن الأخوة في المغرب العربي ينصب عتبهم ، أكثر ما ينصب ، على لا مبالاة أشقائهم في المشرق المركزي الأوسط ، أي في مصر وبلاد الشام ـ بمعناها التاريخي .

ونحن هنا في منطقة الجزيرة والخليج العربي، لنا عتبنا أيضاً على أشقائنا مثقفي المشرق الأوسط خاصة في بيروت والقاهرة . . فنحن هنا أيضاً في مشرق المشرق ! بقيت ثقافتنا وأدبنا وأدباؤنا وأمور بلادنا عموماً في حكم الإغفال ، أو عدم الإلمام على الأقل لدى أكثر الأوساط الثقافية البيروتية والقاهرية المنشغلة بنفسها وبأضوائها وبنجومها وبتوجهاتها الأوروبية وسفراتها الغربية . . وبتأنقها العصري ، ومسلكها المتفرنج شبه الأرستقراطي . . . وذلك منذ بدايات هذا القرن حتى الستينات عندما أصبح بترول الجزيرة والخليج له رائحة تحرك قرائح أهل الأدب والصحافة والإعلام . . الخ !

وهذا لا يقلل طبعاً من جهد الأشقاء العرب في لبنان ومصر ـ أو على وجه التحديد

في بيروت والقاهرة ، فالحديث ينصب هنا على عواصم التأليف والنشر وليس على تلك البلاد كلها لأن أطرافها الريفية وجهاتها القروية ظلت تشكو الإهمال هي ذاتها كما نشكو نحن ويشكو أهل المغرب ـ نقول هذا لا يقلل من جهد الرواد من أدباء بيروت والقاهرة الذين اهتموا بمناطقنا العربية في مشرق ومغرب ، بدافع عروبتهم وإسلامهم وحبهم لحقيقة البحث والعلم ، عندما كانت الأهمية الوحيدة لمناطقنا كونها جزءاً من وطن العرب الكبير ، لا أكثر وأمثال هؤلاء الأشقاء الرواد ما زال لهم نظراء إلى اليوم ممن يهتمون بمنطقة الخليج العربي والجزيرة العربية بدافع الالتزام العربي ، قبل كل شيء . . وبدافع الرغبة في التواصل الثقافي والفكري والشعوري ، لكن الظاهرة العامة تبقى كما أشرنا من حيث الإغفال العام لشؤون المشرق في الجزيرة والخليج ، وشؤون المغرب في الوقت ذاته ، من جانب الأوساط الأدبية والصحفية بعامة في العواصم الكبرى ببلاد المشرق الأوسط ، أو المشرق المتوسطي ، أي المطل على شرق البحر الأبيض المتوسط ، كبيروت والقاهرة ، وإلى حدٍّ ما دمشق وبغداد . . هكذا ليرى الأخوة في المغرب أن « عقدة التفوق المشرقية » ـ إذا صح التعبير ـ يعاني منها مشرق المشرق وأصل المشرق التاريخي ! ، مثلما عانوا منها هم ، وهذا يستدعي في واقع الأمر إعادة صياغة مصطلح المشكلة بتعبير آخر ، غير (عقدة التفوق المشرقية ضد الثقافة المغربية) الذي يبدو لي أنه مجرد تبسيط مكاني وجغرافي ، ومن وجهة واحدة فقط ، لمشكلة أكبر ومن نوع آخر وطبيعة مغايرة .

فما رأي إخواننا المغاربة ، أن نقوم نحن (أي مشارقة الجزيرة والخليج في مشرق المشرق) ، وهم في المغرب العربي ـ معاً ـ « بتصفية حساب » ثقافي تاريخي مع أولئك الإخوة « الأفندية » من المثقفين البيارتة والقاهريين ، إلى حدٍّ ما وبمسؤولية أقل ، الدمشقيين والبغداديين ، الذين انشغلوا بأضواء مدنهم في العشرينات والثلاثينات والأربعينات من هذا القرن ، وكان همهم « ليالي الأنس في فينا » قبل ليالي البؤس . . والمعاناة والعزلة في أطرافنا البعيدة عن أضواء المراكز والعواصم السباقة للتمدين اللماع ؟ !

ريف ثقافي

وحتى أضع المشكلة في إطارها المباشر والكلي والصريح فإني أتصور أن العالم العربي

في تلك الحقبة من السنين كان بمثابة ريف ثقافي واسع قاحل يتوجه نحو « سوقين » من أسواق تصريف الإنتاج الثقافي وتوصيله ونشره والتعريف بشأنه . . وهما بيروت والقاهرة ـ كمركزي تأليف وطباعة ونشر . . وحرية أفكار أيضاً ـ فمن استطاع الوصول إلى أحد المركزين من أدباء الريف المغربي أو المشرقي ، أو من أدباء الريف المصري والريف اللبناني الشامي ذاتها ، تمكن من التعريف بنفسه ، ونشر انتاجه ، وتطوير مستواه الثقافي أيضاً . . ومن لم يستطع ـ لظروف العزلة أو التخلف أو الفقر أو القمع ـ فإنه يبقى في الظل والعتمة ، أو في دائرة ضيقة جداً من الضوء في بلده ـ إلى أن يصاب بالأعياء ، فيلجأ إلى الصمت ، أو ينتهي بما هو أسوأ من الصمت .

وفي جانب آخر ، يكفي أن نشير إلى أن صحف القاهرة ما كان ممكناً أن تصل إلى موانىء الخليج في العشرينات والثلاثينات ، إلا إذا مرت عن طريق حكومة الهند الشرقية البريطانية في ميناء بومبي الهندي ، ونالت موافقتها ـ (حتى مجلة العروة الوثقى للأفغاني ومحمد عبده كان يجب أن تسافر براً وبحراً من باريس إلى بومبي قبل أن تصل البحرين والكويت ودبي والشارقة) ـ كما أشار إلى ذلك المؤرخ الأدبي البحريني مبارك الخاطر في تأريخه للثقافة في الخليج مطلع القرن . . وعلى الجانب الأخر يشير د . عبد الملك مرتاض في كتابه إلى « الجدار الحديدي » الفولاذي الذي أقامه الاستعمار حول الجزائر ، وإلى الكيفية التي كانت السلطات الفرنسية تعامل بها الصحف العربية المشرقية المرسلة للجزائر وجاراتها المغربيات .

حصار من استعمار وتخلف

وهذه حقيقة لا بد أن نأخذها بعين الاعتبار لدى معاتبتنا لأخوتنا مثقفي العواصم العربية المشرقية الكبرى ، لأنهم بقدر ما كانوا مبتعدين عنا ومنجذبين لأضوائهم وأضواء الغرب ، كان الاستعمار والتخلف ، من ناحية أخرى ، يشدان الحصار حول أطرافنا العربية في المغرب والمشرق القصي ، وكان يستحيل على أي أديب أو صحفي عربي زيارة أي بلد في المشرق أو المغرب بلا مباركة المعتمد البريطاني ، أو المفوض الفرنسي هنا أو هناك . . وإن كان هذا الاعتبار ـ بطبيعة الحال ـ لا يلغي عنهم المسؤولية كلها ، ولا يرفع العتب كله ، فكم من أديب وصحفي ورحالة من أوروبا وأمريكا دخلوا أقطاراً شرقية ومغربية وجاسوا خلالها ، وتوغلوا في عمقها الاستراتيجي ، ومروا بممراتها الضيقة الخطرة ، ووصلوا إلى أحصن قلاعها ومراكزها ومؤسساتها ، وكتبوا بعد ذلك كله

بإسهاب وتدقيق ، دون أن تكون لديهم أية (فيزا) من معتمد أو مفوض أو قنصل . .

بل إن المفوضين والقناصل كانوا يعتمدون على تقاريرهم فيها بعد ، ويعدونهم عيوناً لصالح دولهم في تلك البلدان . وربما كان مجيء أمين الريحاني إلى الجزيرة والخليج في الثلاثينات استثناء عربياً لذلك ، غير أن هذه الرحلة والمعلومات التي نتجت عنها ، ما كانت ممكنة ، لولا أن استعان الريحاني بأصدقاء أمريكيين وبريطانيين كثيرين ، وكان يحمل جواز سفر أمريكياً ، لا تستطيع السلطات البريطانية رفضه ، وإن كان القناصل البريطانيون لم يقصّروا في « نصح » الريحاني بعدم الإيغال في الجزيرة واليمن ، حيث ان القبائل في الداخل ـ حسب زعمهم ـ كانت « ستذبحه » لو اكتشفت أنه (نصراني) . . حسبما كشف لنا الريحاني نفسه في كتابه القيم (ملوك العرب) . . بلهجة تهكم قارصة لأولئك القناصل !

وأياً كان الأمر ، فإن العالم العربي ـ مشرقاً ومغرباً ـ قد عاش لحقبة من الزمن بمثابة ريف ثقافي لا توجد به إلا عاصمتان ثقافيتان هما بيروت والقاهرة ، تتبعهما مدينتان أخريان هما دمشق وبغداد . وحتى أدباء هاتين المدينتين ما كان متيسراً لهم نيل الشهرة الكاملة في العالم العربي والحصول على « التعميد » أو الاعتراف الثقافي الأكيد إلا بعد وصولهم واستقرارهم في القاهرة أو بيروت .

القاهرة وبيروت

فأنا أعتقد على سبيل المثال لو أن الشاعرين العراقيين الزهاوي والرصافي قد عاشا في ذلك الوقت بصفة دائمة في القاهرة أو بيروت لكانت لهما شهرة أعظم مما تيسر لهما . فالإثنان لا يقلان شاعرية عن حافظ إبراهيم إن لم يتجاوزاه عمقاً وقوة . لكن حافظاً وجد في أضواء القاهرة معيناً كبيراً لشاعريته على امتداد العالم العربي ، ودخلت أشعاره حتى في الكتب المدرسية المقررة للمرحلة الابتدائية ووصلتنا إلى هنا في البحرين والدوحة والكويت والشارقة ، في حين لم نسمع بعد بالزهاوي أو الرصافي ، الأقرب مسافة جغرافية إلينا ، لأن الصحف المصرية ، والكتب المدرسية المصرية هي التي كانت تقرأ وتدرس لا في الخليج فحسب ، وإنما في بغداد والعراق أيضاً . وهذا ما استفاد منه جبران وميخائيل نعيمة والريحاني عن طريق المجلات والصحف اللبنانية والكتب الدراسية والكتب العامة القادمة من بيروت إلى بلاد عربية عدة ، فدخل أدبهم ، قبل أدب

زملائهم العرب الآخرين ، في وعي الأجيال العربية الجديدة ، وأصبحوا تراثاً أدبياً مؤسساً وثابتاً بسبب هذا السبق في الإيصال ، وإن كان ذلك لا يقلل بطبيعة الحال من القيمة الذاتية لأدبهم ، لكنها قيمة ما كانت ستظهر وتعرف لو لم تكن بيروت قادرة على النشر والتأثير ، والدليل على ذلك أن إخوانهم الشعراء المهجريين السوريين ، من الداخل السوري ، لم تتيسر لهم الشهرة ذاتها رغم مشاركتهم لهم في حركة أدبية واحدة ، هي الحركة الرومانسية السورية اللبنانية من مقيمة ومهاجرة .

ولا أظننا مبالغين إذا افترضنا أن الشاعر الشهير نزار قباني ما كانت ستتحقق له هذه الشهرة الذائعة الواسعة في العالم العربي من مشرق ومغرب ، لو لم يغادر حيه الدمشقي ويأت إلى بيروت ، ويقيم بها ويفتح دار نشر تحمل اسمه فيها ، ويتواصل من خلالها ، ومن خلال صحفها ودورها وجسورها . مع مشرق ومغرب . ومرة أخرى هذا لا يقلل على الإطلاق من شاعرية نزار في حد ذاتها ، لكن شعر نزار مع أجواء بيروت ونكهتها المتميّزة ، تحوّل إلى سحر كيميائي ، وتفاعلات كيميائية شعورية ، على امتداد المختبر العربي الجماهيري ، بحيث لو استبعدنا بيروت من معادلة نزار الكيميائية ، لكان الحاصل على الأرجح شيئاً مختلفاً ومغايراً إلى حد كبير .

أم ترانا نتصور أن الكاتب علي أحمد باكثير كان سيعرفه العالم العربي ويتنبه إلى موهبته ومشاعره العربية الإسلامية ، لو لم يستوطن القاهرة ، ويطبع كتبه في دورها ، كدار المعارف وغيرها ؟ وهل كان من الممكن أن تصلنا كلمته من موطنه الحضرمي أو مهجره الأندونيسي . . . قبل أن تطيب له الإقامة ويحلو له العيش في قاهرة المعز المتلألئة المشعة .

ثم ألا تعتقدون معي أن إبراهيم العريض ، شاعرالبحرين الكبير ، لو كان شاعراً قاهرياً أو بيروتياً ، مولداً أو إقامة ، لنال من الشهرة العريضة والسريعة في عالمنا العربي ما ناله قبله حافظ إبراهيم أو خليل مطران أو محمود حسن إسماعيل ؟ وهل كنتم ستعلمون أن في البحرين شاعراً كبيراً ، اسمه إبراهيم العريض ، لو لم يفتح عليكم نوافذ بيروتية أو قاهرية ، كمجلة العروبة للحوماني ومجلة الأديب والآداب ببيروت ، ومجلة الرسالة بالقاهرة ؟ !

هذا فقط للتذكير والتدليل ببعض الأمثلة ، ودعونا لانجركم إلى دواخل اليمن

وعمان ، وإلى ذخائر اليمن وعمان ، وإبداعات اليمن وعمان التي ظلت مجهولة ومغمورة إلى يومنا هذا لأنه لم تتوفر لها الوسيلة أو الحيلة التي توصلها إلى مسارح الأضواء ومنابر النشر والصيت الذائع في بيروت أو القاهرة ، إلا ما ندر أو توفرت له الصدفة المحض .

عتاب مشرقي مغربي

أتينا بكل هذه الأمثلة المشرقية . . لنبيّن ونوضّح للإخوة المغاربة الجانب الآخر من الصورة ، والبعد الثاني لها . . فها هنا نتاجات مشرقية . . في أصل المشرق . . في مشرق المشرق ، ظلت بعيدة عن دائرة الضوء ، مغمورة مهملة ، أو محاطة بالغموض المخل المبتسر في أحسن الأحوال ، لأنها تقع ـ مثلما وقعت ثقافاتكم ونتاجاتكم المغـربية ـ في طرف من الصورة ، في جانب قصي معزول عنها حينئذ ، ولم يتح لها الاقتراب ، باعتبارها جانباً من الريف الثقافي ، من العاصمتين الثقافيتين العتيدتين . . اللتين نعاتبهما ـ مشرقاً ومغرباً ـ لكنا لن ننكر جهدهما وجهادهما في الأمس واليوم ـ والغد المأمول المشترك إن شاء الله ـ لكنها حقيقة نراها متعلقة بسسيولوجية الثقافة العربية الحديثة أردنا بسطها من جانبنا المشرقي القصي ، أيضاً ، هنا في الجـزيرة والخليـج واليمن وعمان ، في مجـال محاولتنـا المتواضعة هذه ، تفكيك (عقدة الاستعلاء المشرقي تجاه المغرب) ، كما تنطرح لـدى أشقائنا المغاربة ، لنشير إلى أن ما حدث من إغفال وإهمال مرجعه ذلك الوضع العربي العام بين مشرق ومغرب ، وأنه ليس مقصوداً أو موجهاً تجاه المغرب بالذات كمغرب في حد ذاته أضف إلى ذلك أن ثقافتنا العربية الحديثة ، حتى في مراكزها المتقدمة المركزية الوسيطة ، لم تصل بعد إلى مستوى الثقافة العالمية العلمية التي تتصف بالإحاطة والشمول والدقة في تغطية المساحات الجغرافية المختلفة من قصية نائية أو قريبة سهلة المتناول ، إذ ما تزال تظهر كتب ودراسات في عاصمة القطر العربي المعني ذاته ، ومع ذلك تجدها تفتقر إلى المعلومية والدقة والنفاذ بالنسبة لشؤون ذلك القطر الصادرة به ، فما بالك بأقـطار عربية أخرى في مغرب أقصى أو مشرق أبعد ؟ !

هذه ـ إذن ـ حقيقة أرجو أن يأخذها إخواننا المثقفون والباحثون في المغرب الكبير ، بعين الاعتبار ، عندما يتناولون مشكلة الإغفـال والإهمال لشؤونهم في منـابر عـواصم الوسط العربي المحسوبة في بوصلتهم الجغرافية مشرقاً . . !

أما نحن ، في الجزيرة والخليج وعمان واليمن ، فهذه الأقطار العربية المركزية في

الوسط تبدو في بوصلتنا مغرباً . . ! لوقوعها بطبيعة الحال إلى الغرب منا . . وهكذا فنحن من حقنا ـ إذن ـ أن نتحدث عن « عقدة » استعلاء مغربية تجاه مشرقنا القصي ! . . وتعالوا حلّوها لنا . . ! وما ذلك . . كذلك ونرجو أن نكون قد سللنا خيطاً واحداً متداخلاً في « العقدة » . . وللحديث صلة لنتأمل في بقية الخيوط .

أين عقدة التفوق إذن ؟
« الإبداع لا توقفه الجغرافيا »

مرة أخرى وأخيرة . . هل هي عقدة تفوق مشرقية ضد الثقافة المغربية ؟

أشرنا في « مرافعتنا » السابقة في هذه القضية إلى ما يمكن تسميته بالتوزيع الجغرافي للإهمال مشرقاً ومغرباً . ولاحظنا ـ ولعل الإخوة في المغرب العربي شاركونا الملاحظة والاقتناع ـ كيف أن ذلك التوزيع كان « عادلاً » في إهماله للمغرب والمشرق على حد سواء وبالقسطاس المستقيم !

وان اليمن وعمان والجزيرة والخليج لم تكن بأسعد حظاً من المغرب وتونس والجزائر وليبيا ، في دائرة اهتمام أوساط النشر والتأليف والصحافة في عواصم المشرق الأوسط . . لدى أولئك الأخوة « الأفندية » العصريين من البيارتة والقاهريين ، والدماشقة والبغداديين ، خاصة في تلك العقود من السنين ذات الجاذبية الأوروبية ـ حيث اجتذبتهم ليالي الأنس في ڤيينا ـ فصرفتهم عن الاهتمام بليالي البؤس في قرى الريف العربي الكبير ، مشرقاً ومغرباً ، بما في ذلك أرياف أقطارهم ذاتها (ضمن ظاهرة الجفاء وتبادل اللامبالاة بين الريف والمدينة في عالمنا العربي حتى يومنا هذا . .) .

وحتى نصل إلى فصل المقال في هذا الإشكال، دعونا نخرج من محور المقابلة بين المشرق والمغرب تماماً ، وننظر إلى إقليم وادي النيل في حد ذاته كمثال محايد ، ونتأمل فيما يناله جنوب الوادي ـ أي السودان بما في ذلك عاصمته الخرطوم ـ من اهتمام الأوساط الأدبية والصحفية والعلمية في عاصمة الشمال ، أي القاهرة . . ليس في الثلاثينات والأربعينات . . وإنما في أيامنا هذه . . وفي إطار التكامل بين قطري وادي النيل . . إن

آخر مواجهة صحفية شهدناها بين الجنوب والشمال ، وليس بين المغرب والمشرق هذه المرة ! هي المواجهة التي جرت قبل فترة وجيزة ودارت حول عتب الأشقاء السودانيين في جنوب الوادي على صحافة وصحف العاصمة الشمالية ، وكيف أنها لا تنشر عنهم إلا النـزر اليسير ، ولا تعرف عنهم وعن شؤونهم وشجونهم إلا أقل القليل ، بينما هم يقرؤونها من ألفها إلى يائها ويعرفون كل شيء عن نجومها وهمومها . . على حد سواء !

فتلك هي قصة أزلية ، ومشكلة عربية باتجاه الشرق والغرب والشمال والجنوب ! . . إنها عقدة الجهات الأربع تجاه المركز . لا عقدة المغرب تجاه المشرق . . فحسب .

ثم هي أخيراً قضية معرفة النفس لدى الإنسان العربي والعقل العربي ، والأمة العربية كمجموع . هل عرفت العاصمة ذاتها ، معرفة ثاقبة شافية ، حتى تعرف ريفها وتعرف شقيقاتها . . وتعرف مشرقها ومغربها ، وشمالها وجنوبها ؟

إن ما تكتبه العواصم الأجنبية عنا وعن عواصمنا ـ مشرقاً ومغرباً ـ يفوق ما نكتبه عن أنفسنا في كل عواصمنا من حيث الدقة والإحاطة والشمول والنفاذ . فليعرف مشرقنا نفسه أولاً معرفة وثيقة وليعرف مغربنا نفسه بالمثل معرفة أكيدة . . ثم لنتعاتب في مجال التعريف والتعارف فيما بيننا . أما أن نتعاتب في مسألة التوزيع الجغرافي للإهمال المتبادل بين الجهات الأربع . . وكل منا لا يعرف نفسه أي حقيقته العلمية والحضارية والإنسانية ـ معرفة حميمة . . فما جدوى العتاب . . في تشاكي الأحباب ؟ !!



من ناحية أخرى ، أعتقد أن إعطاء الحساسية بين المغرب والمشرق ، في المجال الثقافي ، بعداً تاريخياً تراثياً كأن يرى بعض الأخوة من مثقفي المغرب في قولة الأصطخري عن المغرب بأنه « كم الثوب » ، أو قولة ابن الفقيه بأنه « ذيل الطائر » ـ كما يذكّرنا الأستاذ محمد مزالي في أحد هوامش كتابه الشائق في « دروب الفكر » ـ أعتقد أن إيصال المسألة إلى هذا العمق التاريخي المتخيّل ، يزيدها تعقيداً ولا يسهم في تيسيرها وحلها ، فضلاً عن كون هذه الإشارات التاريخية التراثية إشارات نسبية محكومة بظروف الزمان والمكان ومحدودية نظرة القائل . ونحن لو فتحنا هذه « السيرة » في كتبنا الأدبية التاريخية لوجدنا أهل غرناطة يتفاخرون على أهل قرطبة ، وأهل فاس على أهل مراكش ،

وأهل مراكش على أهل القيروان ناهيك بمدن المشرق . .

ولو أخذنا ما يقوله بعض أولئك الأسلاف المصنفون المتفاخرون وأكاد أقول الفشارون مأخذ الجد ، فيما ينسبونه لأنفسهم من مفاخر ولمنافسيهم - من الجيران الأشقاء - من مثالب ومعايب . . لدخلنا في مسلسل جديد من حروب داحس والغبراء . . وبصورة كريكاتيرية هذه المرة !

ثم لو سمح لنا أولئك الأخوة المغاربة بقلب الآية ، وباستعراض بعض ما قاله الرحالة المغاربة القدماء عن أقطار المشرق ومدنها وأهلها وطباعهم وأخلاقهم ، فما ترانا قائلين . . عن « ظلم ذوي القربى »[1] في هذه الحالة ؟ .

وكيف نعيب على أحمد شوقي قولته المائلة عن الجزائر بأنه . . حتى ماسح الأحذية بها « يستنكف النطق بالعربية وإذا خاطبته بها لا يجيبك إلا بالفرنسوية »[2] ، ولا ننظر - بالمقابلة المتوازنة وعلى سبيل المثال لا الحصر ومن باب رؤية الشيء من زاويته الأخرى فحسب - إلى مقولة الرحالة المغربي أبو الصلت أمية الأندلسي وهو يعمم حكمه على أخلاق بلد مشرقي كبير بأكمله : « أما أخلاقهم فالغالب عليهم إتباع الشهوات ، والانهماك في اللذات ، والاشتغال بالترهات ، والتصديق بالمحالات »[3] !! هل يستقيم حكم كهذا ؟؟ .

أعتقد أن الدخول في هذه المتاهة ، وأخذها على مأخذ الجد ، كالدخول في الجدل العقيم الذي دار بين المذاهب والفرق الإسلامية تفسيقاً وتجريحاً وتكفيراً . . من زوايا الماضي الضيقة .

فتلك الأحكام والإنطباعات تبقى مرهونة بظروفها الزمانية والمكانية والذاتية

---

(١) محمد مزالي ، في دروب الفكر ، ١٥٥ - ١٦٦ ، وقد عنون المؤلف مقالته في الكتاب بشأن هذه الإشكالية بـ « ظلم ذوي القربى » .

(٢) د . عبد الملك مرتاض ، الجدل الثقافي بين المشرق والمغرب ، ص ١٢ .

(٣) د . صلاح الدين المنجد ، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين ، ص ٥٩ . وفي الكتاب نماذج عديدة ومتباينة من هذه الانطباعات غير القابلة للتعميم واستخراج الأحكام التاريخية القاطعة . وكذلك الأمر عندما يخرج حديثاً علينا كاتب متفرنس من بلد مغربي ليقول إن العروبة والإسلام هما سبب تخلف منطقة المغرب العربي . . فهل نحسب ذلك على مثقفي المغرب جميعاً ؟ وهل نرى في الانحراف الفردي أو الفئوي المحدود مؤشراً على وجود عقدة مغربية تجاه المشرق ؟ . . لا أتصور أن مشرقياً ينظر هذه النظرة .

والمعرفية ، وهي ظروف تاريخية متشابهة في المشرق والمغرب على حد سواء . . وليست تكراراً لعقدة قابيل وهابيل بين الجانبين !!

. . وأرجو ألا ندعها تصبح كذلك . . وأعتقد أنها بشيء من التروي وسعة الصدر وحسّ الدعابة ، يمكن أن تكون ـ لمبالغتها وإقذاعها وتهويلاتها المضحكة ـ مصدراً لطرافة كبيرة بمنظارنا المعاصر إذا جلسنا نتبادلها حول مواقد الشتاء ، بتشويق ساخر ، سواء بالشاي المغربي الأخضر ، أو بالشاي العراقي الأحمر الداكن ، أو بالشاي المصري . . فيما بينهما !

ثم ننتقل إلى بعد آخر من أبعاد النظر في هذه العقدة ، بقصد تفكيك خيوطها المتداخلة .

وهو بعد الإبداع المغربي الذي استطاع الوصول إلى وعي المشرق واهتمامه ، مقارنة بذلك النتاج المغربي الذي لم يصل . .

والذي نقصده في هذا الطرح هنا ، على وجه التحديد ، توجيه السؤال التالي : كيف استطاعت نتاجات مغربية أساسية لفت انتباه الوعي المشرقي والاستحواذ على إعجابه أو تفهمه أو تذوقه . . في عصور وظروف مختلفة . . ولم تستطع نتاجات مغربية أخرى أن تصل أو تؤثر أو تنال الإعجاب أو الاعتراف أو التقدير . . وهذا النوع الثاني من النتاجات الثقافية المغربية هو الذي تدور حوله المشكلة ـ العقدة . . وطارحوها يغفلون ذلك النوع الأول .

وتفريعاً لهذا السؤال : إذا كانت المسألة مسألة عقدة مشرقية تجاه الثقافة المغربية ، فلماذا تقبّل المشرق بالإعجاب نتاجات النوع الأول ، ولم يتقبل النوع الثاني . . ألا تتعلق المسألة ـ إذن ـ بإبداع حقيقي قادر على تخطي الحدود ، والوصول إلى المشرق ، وإلى ما هو أبعد من المشرق . . عندما يكون النتاج المغربي بالفعل إبداعاً حقيقياً . . ؟ وأن ما لا ينال الإهتمام من نتاج المغرب إما أنه نتاج عادي غير متميز كالنتاج المشرقي العادي الذي لا يثير انتباهاً حتى في أقطار المشرق المتجاورة ، واما أنه لم يحظ بالنشر والتعريف الكافيين فبقي حبيس البيئة المحلية كبعض إبداعات اليمن وعمان . . مثلاً ؟

وأعتقد أن الإبداع المغربي الذي احتضنه المشرق بالإعجاب والتقدير ، في القديم ، لا يحتاج إلى تفصيل كثير ، لشهرته والاتفاق بشأنه مشرقاً ومغرباً . .

فالمشرق أعجب بالشعر الأندلسي ، وبالموسيقى الأندلسية والمغربية . .

أما تأثير فلسفات ابن رشد وابن خلدون وابن طفيل وابن عربي وابن حزم في الثقافة المشرقية فأمر لا يحتاج إلى بيان ، وربما كان هذا التأثير في المشرق أكثر منه في المغرب . . والمسألة لم تكن مسألة تقابل ثنائي بين جسمين منفصلين ، بل كانت دورة واحدة متكاملة . . حيث تنشأ بذرة الإبداع في المشرق لتنضج وتزدهر في المغرب ، أو تبدأ في المغرب لتكتمل في المشرق . . وهكذا . . فموسيقى زرياب تسافر من بغداد لتحط الرحال في قرطبة وتدخل في صلب الموسيقى الأندلسية ، وموقف الغزالي من الفلاسفة في « التهافت » يخلق تلك الجدلية الإبداعية لدى ابن رشد في « تهافت التهافت » ، وكم من متصوفة وزهاد مشارقة ساروا على درب ابن عربي ، وكم من مفكرين مشارقة سعدوا واحتفوا بابن خلدون ـ وهو التونسي الذي صار قاضي القضاة في القاهرة قديماً ـ وأصبح الرائد الفكري لأبرز المفكرين والمصلحين المشارقة حديثاً من الشيخ محمد عبده . . إلى ساطع الحصري . . إلى طه حسين ولا أعتقد أن هؤلاء عندما نهلوا من إبداع ابن خلدون فكروا في موطنه الجغرافي . . بقدر ما جذبهم وشدهم إبداعه الأصيل الذي هو المحك في نهاية المطاف في نيل الإعجاب والإنتشار . . في كل مكان في العالم .

وإذا كان هذا التفاعل بيناً وواضحاً في العصور الإسلامية بين الإبداع المغربي والوجدان المشرقي ، فإن لدينا من الأمثلة في العصر الحديث ما يوحي أن هذا التفاعل استمر . فيما تعلق بالإبداع المغربي الحقيقي ، حتى عندما أقام الاستعمار أسواره وحواجزه بين المشرق والمغرب ، وانتشرت الأمية والتخلف فيهما معاً ، وانعدمت وسائل التعريف والنشر بينهما أو كادت .

أليس من دلائل عمق هذا التفاعل أن يهتز المشرق كله من مصر إلى البحرين بشعر الشاعر التونسي المبدع أبي القاسم الشابي ؟ ومتى ؟ في ذروة سيطرة الاستعمار على المغرب والمشرق سواء بسواء . .

ألم يصبح مطلعه الخالد في قصيدته الرائعة :

إذا الشعب يوماً أرادَ الحياة ... فلا بدّ أن يستجيب القدر
ولا بُدَّ لليل أن ينجلي ... ولا بُدَّ للقيد . . أن ينكسر

. . ألم يصبح هذا المطلع نشيد الوطنيين والاستقلاليين العرب في كل مكان من الأرض العربية ؟

وديوان الشابي كله (أغاني الحياة) الذي قدم له بدراسة جميلة الأستاذ أبو القاسم محمد كرو* ، ألم يصبح بمثابة ذلك الديوان السري الذي تخفيه الشبيبة العربية بين طيات ثيابها لتستمد منه صوت الحياة الجديدة ، في مشرق الوطن قبل مغربه ؟

فما الذي أوصل الشابي إلى المشرق في زمن العزلة وأدخله في صلب الوجدان المشرقي ؟ أليس هو عامل الإبداع الحقيقي المؤثر ، المقتحم ، الساري رغم الحواجز ، وبلا استئذان من غفلة مشرقية أو حساسية مغربية ؟ !

هذا مثال للإبداع الشعري الحقيقي الآتي من الركن المغربي . . أما النثر . . فعندما اكتمل نضجه في رواية « السُّد » المتميزة للأستاذ محمود المسعدي فإنه فرض نفسه على الإهتمام الأدبي والنقدي في المشرق .

فالمعروف أن « السُّد » وهي بضم السين ، كما في الكتابات التونسية ، صدرت عام ١٩٥٥ . ولم يكد ينقضي عام ونيف حتى كان عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين يستقبلها بنقد إيجابي مستطاب ضمن أحاديثه الأدبية في جريدة (الجمهورية) القاهرية بتاريخ ٢٧ فبراير ١٩٥٧ . ولقد رفعها في نقده إلى مصاف الشعر والفلسفة ووضعها في مصاف « حي بن يقظان » لابن طفيل وقال عنها إنها نوع من أدب الخيال الرمزي الذي : « لا عهد لنا بمثله في الأدب العربي إلا أحياناً قليلة حين يرمز الفلاسفة إلى بعض ما يريدون تصويره من ألوان الحكمة »[٤] .

واللافت للنظر أن الدكتور طه حسين ، رحمه الله ، يقدم لنقده هذا بكلمة في التفاعل بين الأدب المشرقي (المصري) ، والأدب المغربي (التونسي) وهي أبعد ما تكون عن عقدة التفوق أو النقص أو الانتقاص ، وأقرب ما تكون إلى معنى التطلع والتلهف لأدب الأخوة في المغرب العربي .

(*) وصدرت عنه مؤخرا عن « دار المريخ » دراسة جيدة للأستاذ الناقد رجاء النقاش بعنوان : (الشابي . . شاعر الحب والثورة) .

(٤) أنظر هذه المقالة لطه حسين وتعقيب الأستاذ المسعدي عليها . في كتاب الأستاذ نور الدين صمود الموسوم (محمود المسعدي وكتابه السدُّ) ط ٣ . الدار التونسية للنشر ، ص ٤٥ ـ ٤٦ والكتاب يتضمن مختارات نقدية أخرى حول الموضوع .

لنستمع إلى هذا الصوت ـ الشهادة بما فيه من صفاء ومحبة وانفتاح : « جثم الاحتلال الفرنسي على هذا الوطن العربي الكريم (تونس) ، وتعمد أن يقطع الصلة بينه وبين أشقائه من الأوطان العربية الشرقية وأتيح له نُجحٌ كثير فيما أراد . فلم تكن كتب التونسيين تصل إلينا من طريق مباشرة إلا نادراً . ولم تكن كتبنا وآثارنا الأدبية تبلغ تونس إلا مهربة إلى أهلها عن طريق فرنسا نفسها ، وربما جاء تونسي كريم إلى مصر يحمل إليها بعض الآثار التونسية وعاد إلى وطنه ببعض الآثار المصرية ، ومع ذلك فقد حاولت وزارة المعارف المصرية في يوم من الأيام أن تحقق الصلة بين الأدب العربي الشرقي والأدب العربي في تونس ، فنشرت للأستاذ الجليل حسن حسني عبد الوهاب عضو مجمع اللغة العربية في مصر كتاباً صغيراً قيماً عن الأدب التونسي المعاصر ووزعته على تلاميذ المدارس الثانوية منذ أكثر من عشر سنين (أي حوالى عام ١٩٤٥) ـ ثم انقطع هذا الجهد ولم يتجدد . ووصل إلى مصر شيء من الشعر التونسي المعاصر فتلقاه المصريون لقاء تجاوز الرضا إلى الإعجاب ، ولكن الأمر وقف أو كاد يقف عند هذا الحد . وقد انجلت عن تونس أو كادت تنجلي غمرة الاستعمار الفرنسي البغيض وجعلت الصلة تستأنف بيننا وبين أخواننا التونسيين في شيء من النظام نرجو أن يضطرد ويزداد » .

ويلاحظ الأستاذ نور الدين صمود الذي أورد مقالة الدكتور طه حسين بنصها الكامل في كتابه (محمود المسعدي وكتابه السُّد) ، أن الطبعة الثانية لكتاب حسن حسني عبد الوهاب في (الأدب التونسي المعاصر) قد ظهرت بمبادرة الدكتور طه حسين نفسه عام ١٩٤٤ عندما كان مشرفاً على الثقافة المصرية وإنه قد : « تكرم وأذن بإعادة طبعه تشجيعاً للتعارف الثقافي بين الأمم العربية وتوثيقاً لعرى الوحدة بين الناطقين بالضاد »[٥] .

فأي عقدة تفوّق أو انتقاص في هذا المسلك ؟ وإذا كان طه حسين بذاته قد أمر بتوزيع كتاب عن الأدب التونسي على تلاميذ المدارس الثانوية المصرية عام ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥ . فأي (عقدة) هذه التي تتحدث عنها بعض الأوساط الأدبية المغربية . . غير عقدة المحبة الشديدة لدى أهل المشرق لأهل المغرب ؟ !!

---

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٥ ـ ٤٦ .

وإذا كنا قد استشهدنا بالشابي في الشعر ، وبالمسعدي في النثر ، كنماذج وأمثلة لحالات كثيرة ، فنذكّر أيضاً بالمكانة الرفيعة التي احتلها ويحتلها فكر الأستاذ مالك بن نبي المفكر الإسلامي الجزائري الكبير ، لدى مفكري ومثقفي المشرق العربي ، رغم أن الأستاذ مالك رحمه الله (المتوفي ١٩٧٣) أصدر كتبه الفكرية بالفرنسية ، ولم تترجم إلى العربية إلا في وقت متأخر نسبياً ، وبجهود مشكورة في مصر ولبنان ، وعلى يد عالم مصري كبير هو الدكتور عبد الصبور شاهين .

وليس بإمكان هذه الدراسة العامة تغطية مختلف مظاهر الأثر الطيب الذي خلفه مالك بن نبي بفكره الحضاري الإسلامي النيّر ، لكني اكتفي بالإشارة إلى كتاب مكثف بعنوان « ثغرة في الطريق المسدود »[٦] أصدره الأستاذ الدكتور محمود محمد سفر والأستاذ الدكتور سيد دسوقي حسن ، وهو على ما فيه من جهد فكري ذاتي ، يحمل تقديراً بيّناً لمفكرنا الجزائري المسلم بما يتجاوز حدود المكان ، بل بما لا يدخلها في حسبانه مطلقاً .

والقصد من هذه الشواهد كلها أن الإبداع المغربي سرعان ما يجد له آذاناً صاغية في المشرق حالما تتيسر له أبسط سبل النشر ، وها هو ذا المشرق في أيامنا هذه يتابع كتابات الأستاذ عبد الكريم غلاب والدكتور عبد السلام الهراس والدكتور عبد الله العروي والدكتور محمد عابد الجابري . . على اختلاف بينها في المنزع والتوجه . . لكن المتابعة المشرقية . . جارية . . وتستزيد .

أما النتاجات المكرورة التي تقلد الأقدمين ، أو تنقل عن أوروبا دون أبداع ، أو ترد على المشارقة بضاعتهم المشرقية . . فهذه نتاجات أعتقد أن اخواتنا في المغرب العربي لا يتوقعون أن تقام لها الاحتفالات في مشرق . . أو شمال . . أو جنوب . . أو حتى في بلاد المغرب ذاتها . . !

اللهم إلا إنْ كان ثمة نتاج متميز لم ينل حقه من الإيصال والنشر ، فهذه مشكلة عامة بين مغرب ومشرق . . وحلها غير مستحيل .

وبعد : فهكذا أرى المسألة في عمومها بين مشرق ومغرب . . وأرجو ألا نخلط

(٦) تراجع الإشارات إلى فكر مالك بن نبي في هذا الكتاب ـ وهو صادر عن دار آفاق الغد بالقاهرة عام ١٩٨١ ـ في الصفحات : ١٤ ، ١٥ ، ٣٢ على سبيل المثال . ويشار إليه في الأغلب بكلمة : أستاذنا مالك بن نبي . . كما تراجع مقالة الأستاذ فهمي هويدي في « الدوحة » عدد أول مارس ١٩٨٦ ، حيث أشار أيضاً وبوضوح إلى الدور الذي لعبه مالك بن نبي في التأثير على فكر المشرق المعاصر .

معهـا مسائـل المنافسـة بين قـطر عربي وآخـر في القيادة العـربيـة . . أو في الخـلاف الايدولوجي . . أو ما يصدر أحياناً من أفراد مأزومين أو متوترين أو محدودي المعـرفة هنا . . وهناك . . فهذا ما يحدث كثيراً في هذا الزمن العـربي بين أقـطار المشرق فيما بينها . . وبين أقطار المغرب أيضاً فيما بينها . . وهذه قصة أخرى لا تدخل في موضوع التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب . . وذلك من أجـل أن يكون التفـاعل فيـما بيننا أعمق . . وأجمل . . وأرحب .

وتحية لمن دفعنا عتبه على (ذوي القربى) لطرح هذا الموضوع ونرجـو أن يتقبل وجهة النظر هذه من رجل من ذوي قرباه . . وإن تناءت الديار وبعد المزار .

الباب السابع

الثقافة العربية
و«الثقافة الأخرى !»

- هل نستورد « تأزمهم » أيضاً ؟
- إشكالية التمييز بين الغزو الثقافي والتفاعل الثقافي
- الغزو الثقافي : مجتمعات الخليج كحالة عينية .
- الحضارة الغربية في مراياها المحيِّرة(*) :

١ - المرآة المتكسّرة : عندما خلعت الحضارة ورقة التين .

٢ - المرآة الساطعة : انحطاط الغرب .. وحده ؟

٣ - المرآة المتفحصة : أ - تشريح الحضارة الغربية .

ب - أول لقاء بين العقل العربي والعلم الأوروبي .

- إيصال الكتروني وتواصل حجري
- حضارة بيضاء .. وشاعران أسودان
- إيمان جديد في قلب العالم المادي

(*) مقالات الكاتب حول الحضارة الغربية في مراياها المتعددة كُتبت في أوقات متباعدة .. ومن زوايا مختلفة فجاءت كما سيجدها القارىء متباينة .. وقد أبقيت جميعها كما كتبت في الأصل كنماذج تعكس الطبيعة المزدوجة للحضارة الغربية وكيفية انعكاسها في الوعي العربي سلباً وإيجاباً .

هل نستورد
« تأزمهم » . . أيضاً ؟

ما أعظم الفارق بين بداية هذا القرن العشرين . . وبين اقتراب نهايته . .

فارق عظيم في تصورات البشر وتوقعاتهم ونظرتهم لأمور دنياهم . . (على الأقل فيما يتعلق بدنيا الحضارة الغربية) .

عن بدايات هذا القرن يقول مؤرخ غربي :

* « بدأ القرن العشرون بحالة من التفاؤل الشامل . فالسلام كان مستتباً بين القوى الأوروبية الرئيسية .

والتقدم في الصناعة والزراعة كان يبشر بعهد جديد من الوفرة والرخاء . والطب كان ينتصر على الأمراض والديمقراطية كانت في ازدهار والإصلاحات الاجتماعية كانت تتحقق عن طريق التشريعات والقوانين . وكان دعاة الحروب والثورات يبدو عليهم وكأنهم دعاة شؤم ينتمون لزمان غبر وكان أقل تنويراً . ألم تتحقق أخيراً أحلام القرون السابقة في السلم والتقدم السريع وتصبح واقعاً ملموساً » .

نتابع المؤرخ نفسه عبر فصول تاريخه . .

بعد أن يخطو القرن العشرين ثلاثة عقود من السنين ، وتقع الحرب العالمية الأولى ، وتضمحل تيارات ، وتظهر تيارات أخرى . . يتوقف المؤرخ يقول :

* « في منتصف الثلاثينات تلاشت الآمال المعقودة على رسوخ قدم الإنسانية في عهد السلم والتقدم الديمقراطي . فعصبة الأمم كانت تتردى في مزيد من الضعف ،

والخفض الموعود على التسلح الدولي لم يتحقق ، بينما أخذت المؤسسات الحربية تتوسع بسرعة في ظل الدكتاتوريات الحديثة التي برزت في كل من روسيا السوفياتية ، وإيطالية الفاشية ، وألمانيا الهتلرية » .

في نهاية المطاف ، بعد أحداث الحرب العالمية الثانية وفظائعها واتساع الخطر النووي ، ينهي المؤرخ المذكور كتابه ، الصادر في آخر الستينات الميلادية ، بالسؤال التالي : ـ

* « من حق شعوب العالم أن تتساءل بإلحاح ، إن كان مصيرها سيرتبط بالتقدم السلمي أو بكارثة أخرى أشد هولاً . . » .

ومن صيغة السؤال المهموم نحس أن هاجس المؤرخ الغربي بالكارثة يفوق أمله في التقدم والسلام .

والآن في نهايات هذا القرن ، واقتراب سنة ألفين ، هل نحتاج لقراءة ما يقوله المؤرخون ؟

ألا يكفي أن نستمع إلى نشرات الأخبار اليومية ، لنعرف إن سباق التسلح النووي ، وغير النووي ، قد عاد إلى سابق عهده ، وإن الكاثوليك والبروتستانت في الجزر البريطانية يتهادون بالمتفجرات والديناميت بمناسبة أعياد الميلاد بعد أن قيل لنا سابقاً أن التمدن والحضارة والتقدم والديمقراطية قد وصلت إلى ذروتها في بريطانيا (العظمى) ، وإنه لم يعد فوق هذه الحالة البريطانية الراقية من مزيد لمستزيد ؟ !

وإن إنسان الحضارة الذي كان منتشياً بأشعار غوتة ومسرحيات شكسبير قد أدمن المخدرات والعنف لدرجة الانتحار ، وإن السعادة لم تعد لا من نصيب العالم المتقدم المختنق بأدخنة المصانع ومصيدة التكنولوجيا ولا من نصيب العالم الثالث الذي لم تنقذه الحضارة من فقره وتخلفه .

هذه النظرة بطبيعة الحال واردة .

وهذا الاستنتاج بشأن وضعية العالم مطروح ولا يمكن الغاؤه ببساطة . .

ولكن . . !

ولكن يجب ألا نقع ضحية لتشاؤم الإنسان الغربي بمصير حضارته وعالمه . .

إن التقييم السابق نابع من حقيقة كون الإنسان الأوروبي والغربي قد بالغ في التفاؤل بمصير تقدمه الحضاري بعد أن بهرته نتائج نهضاته العلمية والأدبية والاجتماعية والسياسية ، فتصور إن جمهورية أفلاطون ـ أي جمهورية الفلاسفة والحكماء ودولة العقل الكامل ، قد أوشكت على القيام في أوروبا ومحيطها . وإن الإنسان ، بالعلم والصناعة والعقلانية والتنظيم ، قد انتصر أخيراً على بربريته وفظائعه وأنانيته وغرائزه ، ولم يبق أمامه إلا أن يقيم (اليوتوبيا) التي حلم بها طويلاً ويجسدها واقعاً ملموساً على هذه الأرض .

وقد زين له عدد من فلاسفته وعلمائه هذا التصور الجميل حتى غدا عقيدة من عقائده .

ولكن سرعان ما جاءه صوت النذير عندما أصدر فيلسوف التاريخ الألماني (اشبنجلر) كتابه المشهور (سقوط الغرب) بعد الحرب العالمية الأولى فكان بمثابة الحجر الذي سقط في بحيرة الغرب الساكنة المطمئنة فكدرها وأحدث فيها من التموجات والتيارات ما لم تهدأ ثائرته إلى اليوم .

ولكن علينا اليوم أن نتساءل وبصوت مسموع وواضح وصريح : هل يحق للغرب أن يفرض علينا نظرته المتشائمة لحضارته المتأزمة كما فرض علينا ـ كعرب وكعالم ثالث ـ أنماطه الاستهلاكية ومختلف أنواع نفوذه ، بالإضافة إلى قيمه الجمالية والفكرية والعملية ؟

هل يجوز أن يتحدث مثقفو الشعوب النامية في آسيا وأفريقيا عن ضياع الإنسان وسوداوية التاريخ وأفلاس الحضارة في وقت تحاول فيه شعوبهم تلمس طريقها نحو النهوض والبناء والبحث عن بداية جديدة للتاريخ .

إذا كان من حق شيخ هرم طاعن في السن أن يفرض نظرته المتشائمة على شاب في العشرين ويجعله ينظر إلى الدنيا من منظاره القاتم فمن حق اشبنجلر وسارتر وشوبنهور أن يفرضوا تشاؤمهم على مفكرينا ومثقفينا . .

والمسألة يجب أن تكون : لماذا يسمح مفكرونا ومثقفونا لأولئك الفلاسفة الغربيين بالتأثير عليهم ؟

هل نستورد ، حتى التشاؤم ، من الغرب ؟ !

لو كان في فكر الشرق حيوية وأصالة لأشاع في الدنيا التفاؤل من جديد ، بدل هذا

النعيق الذي ينشره الغرب الهرم في المنتدى الإنساني .

من الزاوية اليابانية يستطيع المفكر الشرقي أن يقف ويقول :

* بإمكان الإنسان المتمسك بتقاليده وأصالته أن ينهض ويستوعب التقنية والصناعة وكل مستلزمات الحضارة الحديثة ، وأن يعمل ويبدع وينتج ، ويصبح في مصاف القوى الكبرى في العالم ، دون أن يفقد هويته ، كما فعل الإنسان الياباني . .

ومن الزاوية الهندية ، بإمكان المفكر الشرقي أن يقف ويقول :

* بإمكان الشعوب الفقيرة ، على تعدد لغاتها وقومياتها وأديانها ، أن تتحد في كيان كبير متماسك ، وأن تمارس الديمقراطية الحقة ، وأن تصنع بلدها من الأبرة إلى الطائرة ، وأن تعيش بكرامة وسلام مع محافظتها الرائعة على روحانيتها العريقة وكل تراثها الأصيل ، كما تفعل الأمة الهندية . . ومن الزاوية الأفريقية ، بإمكان المفكر الشرقي القول : تستطيع الأمم الخارجة من البدائية والمضروبة بالمجاعة والقحط ، أن تنظر إلى الغد نظرة أمل ، وأن تطمح للمساواة في عالم تؤثر عليه العنصرية ، وأن تبدأ في إقامة التحضر ، لأول مرة على أرضها ، بعد أن ظلت محكومة بعالم الغابة حتى وقت قريب .

ومن الزاوية العربية ؟

آه ، ثم آه ، من الزاوية العربية !

ماذا يستطيع المرء أن يقول ؟

* * *

في الزاوية العربية سيتقرر مصير عالم الغد كله .

إن استطاع الغرب حماية القلعة الإسرائيلية ، الحصن الأخير لجرثومته الحضارية في الشرق ، فإنه سيبقى ماسكاً بقسم غير يسير من عالم الغد .

وإن استطاع العرب ، بعد لأي وبعد معاناة ، وبعد عذاب ـ بطبيعة الحال ـ أن يحسموا أمرهم كما فعلت اليابان والهند ، فذلك فجر ، للتاريخ ، جديد .

لكن يبقى أن نتذكر أن التاريخ لا يمنح شهادات تأمين على المستقبل ، لأنه ذاته رهن بإرادة الأمم . . .

الإشكالية بين الغزو الثقافي والتفاعل الثقافي

عندما يرد إلى ذهن المرء مصطلح « الغزو الثقافي أو الفكري أو الحضاري » ترتبط الإشكالية لأول وهلة بمؤثرات قادمة من الخارج تقتحم على الذات الجماعية داخليتها لتغير منها بالمعنى السلبي للتغيير .

ويتداعى إلى الذهن أيضاً مصطلح « الأفكار والأيدولوجيات المستوردة » وكل ما هو مستورد من مؤثرات الخارج ، وهنا أيضاً بالمعنى السلبي للاستيراد .

وبلا جدال فإن عصرنا ـ أكثر من أي عصر مضى ـ يتميز بظاهرة الغزو الثقافي بل الحضاري الشامل مع التطور اللاهث في وسائل الإيصال والاتصال من المجتمعات والحضارات القوية المنتجة إلى الكيانات والمجتمعات الضعيفة المستهلكة في إطار المفهوم المتزايد انتشاراً . . مفهوم « القرية العالمية الالكترونية الواحدة » .

وظاهرة الغزو الثقافي أو الحضاري بهذا المعنى وبما يفترق عن مفهوم التفاعل الحضاري الصحي المتكافىء والمطلوب بين الحضارات ، تمثل ظاهرة خطيرة ومرفوضة وبحاجة إلى علاج عاجل .

وعند الحديث عن الغزو ، أي غزو ، يسارع الذهن إلى التفكير في تحصين الحدود الخارجية . ولكن بالنسبة لهذا النوع من الغزو أية حدود بقيت حتى تحصن مع البث المتواصل للمحطات الإذاعية والتلفزيونية عبر الأقمار الصناعية ومع التدفق المتفجر للمعلومات بعد اكتمال ونضج الثورة الصناعية الثالثة . . الثورة المعلوماتية التي أخذ المفكرون في العالم الصناعي يعتبرونها العلامة البارزة لانتقال مجتمعاتهم من مرحلة العصر

الصناعي برمته إلى العصر المعلوماتي باعتباره عصراً جديداً بمميزاته وخصائصه الإجتماعية والاقتصادية والفكرية المتميزة والمختلفة عن خصائص العصر الصناعي الذي أصبح آفلاً هناك في العالم المتقدم . والذي يكاد أن يبدأ ـ للمفارقة الحادة ـ في بعض بلدان العالم الثالث .

إن تحصين الحدود الخارجية أمام هذا النوع من الغزو المعنوي أصبحت مسألة غير مضمونة ولا طائل وراءها ، بل قد تكون جهداً ضائعاً وأسلوباً يؤدي إلى عكس المنتظر منه ، حيث تتسرب المؤثرات غير المرغوبة إلى أعماق الكيان وتتراكم وتختمر في داخله ، بينما نحن نتصور واهمين إننا أوقفناها فيما وراء الحدود .

وأمام هذا النوع من إشكالية الغزو لا بد من تحصين الكيان الاجتماعي ـ الحضاري كله بحصانه ومناعة ذاتية تستطيع أن تتعرض لمؤثرات الغزو الثقافي وجراثيمه وميكروباته ـ إذا شئنا تقريب الصورة حسياً ـ ثم تردهاعنها بما لديها من قوة مناعة أصيلة ، بل وتمتص نسبة مما في تلك المؤثرات من ترياق نافع لترد ، في الوقت ذاته ، الكمية الزائدة من السموم والفيروسات الحضارية الغازية المدمرة .

وإذا كان الكائن الفرد لا يستطيع أن يعيش في عالم بلا عدوى وبلا ميكروبات فعالمنا مليء بكل ذلك دائماً ، ولا يستطيع الاكتفاء بتمتين جلده الخارجي للوقاية من ذلك كله ، بل لا بد له من قوة مناعة ذاتية متأصلة في الدم والعظم ، فإن الكائنات الجماعية أيضاً كالأمم والحضارات لا تستطيع أن تعيش في عالم بلا عدوى في هذا العصر ، بل عليها شاءت أم أبت أن تتعايش مع مختلف أنواع فيروساته وميكروباته الحضارية . . تتعايش معها . . دون أن تسمح لها باختراقها . . وليس أمامها لتحقيق هذا الخلاص إلا بناء قوة الحصانة والمناعة الذاتية الكيانية بكل ما أوتيت من قدرة ، ويقظة وتصميم . . عقيدة ووحدة وتقدماً وانتاجاً .

وإذا كانت التحديات الخارجية على خطرها أقل خطراً من تحدي الضعف الداخلي الذاتي للأمم الذي هو أساس الداء . فإن تحدي الغزو الثقافي والحضاري الخارجي على خطره يستمد قدرته على التأثير في الواقع ليس من مصادره القادم منها أياً كانت وإنما من وجود مناطق الضغط الحضاري المنخفض التي تجتذبه إليها . فمناخ الحضارات كمناخ الأجواء تصارع مستديم بين ضغط مرتفع وضغط منخفض ، ولا نجوة لأهل الضغط

المنخفض إلا إذا رفعوه في كيانهم كله إلى حده المطلوب ودرجته الصحية المأمونة القادرة على رد اندفاعات الضغط الخارجي المرتفع من الحضارات الغازية .

غير أن المشكلة ليست فيما يأتي من الخارج فحسب . فإن أحياء ترسبات التاريخ من عصبيات وشعوبيات وإسرائيليات وبدع مختلفة يمكن أن يمثل غزواً داخلياً للأمة أخطر من الغزو الخارجي لأنه يأتيها من داخلها .

هذه مسألة جديرة بتأمل طويل لأن الغزو الداخلي من هذا النوع يتضافر اليوم مع الغزو الخارجي لإرباك الأمة وإنهاكها . بعد هذا . . أود الإيضاح أن الغزو بنوعيه يتوقف خطرة إن كانت تتلقاه معدة ضعيفة منهكة . . أم معدة قوية هاضمة .

وللأمم أيضاً معداتها الحضارية . وهذا المثال يمكن أن يمدنا بضوء جديد وبعد جديد في قانون التأثر والتأثير بين الأمم .

فقد لاحظ دارس فرنسي لنهضة الشرق الآسيوي مقارناً بين اليابان والصين في القرن التاسع عشر ، بأن الأولى كانت بمعدتها الحضارية المتماسكة القوية تتقبل عناصر المؤثرات الحضارية الغربية الوافدة وتمتصها وتتمثلها وتحولها إلى عناصر قوة في الجسم الياباني الناهض . . بينما كانت تلك المؤثرات ذاتها تهجم على المعدة الصينية الضعيفة المنهكة ، في فترة تمزق الصين وانحلالها ، قبل إعادة الوحدة ، فتتحول إلى عناصر اضطراب وإنهاك في الجسم الصيني المجزأ . . الحائر . . في تلك الحقبة من الزمن .

وهذه المقارنة الهامة تعني مرة أخرى إن مكمن الخطر ليس في الغزو الثقافي المقبل من الخارج في حد ذاته وإنما في طبيعة الكيان المتلقي لذلك الغزو ومدى عافيته الذاتية هل له معدة قوية تحلل وتنقي المؤثرات الثقافية وتعيد تركيبها في كيمياء الحضارة عنصراً من نوع آخر جديد مفيد . . أم له معدة منهكة تتقبل سمومه وتوزعها على الجسم كله ولا حول لها ولا قوة . . حتى بالنسبة لسمومها الداخلية المترسبة فيها من قبل .

ولماذا نذهب بعيداً إلى اليابان والصين ولنا في تجربتنا التاريخية العربية الإسلامية . . أصدق دليل . .

ألم تهضم المعدة الحضارية للكيان العربي الإسلامي في عصور الانطلاق والثقة والقوة المؤثرات الحضارية المختلفة والمتباينة من هندية وصينية وأغريقية ورومانية لتعيدها

خلقاً حضارياً جديداً في البوتقة المتميزة لشخصية الحضارة العربية الإسلامية . . . وبمقاييس ومعايير العقيدة الإسلامية والتصور الإسلامي الشامل للإنسان والوجود ؟ لدرجة إن أعدى أعداء هذه الحضارة من مستشرقين ـ من نوعية برنارد لويس ـ قد اضطروا للاعتراف بأنها الحضارة الأولى في تاريخ الإنسانية التي استطاعت أن تجمع وتؤلف وتدمج بين مؤثرات الشرق الآسيوي البعيد ومؤثرات الغرب الإغريقي الروماني في صيغة حضارية واحدة على قاعدة بنائها العربي الإسلامي ، وذلك في أول هضم ودمج حضاري من نوعه يتم في تاريخ العالم فقبل حضارة الإسلام كانت الحضارات إقليمية أما شرقية وأما غربية .

ذلك مثال بيّن لقوة المعدة الحضارية المنيعة القادرة . . ولكن ماذا حدث بالمقابل لعالمنا العربي الإسلامي في مطلع العصر الحديث عندما هجمت عليه مؤثرات الغزو الثقافي الحديث ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ما زالت إجابة مفتوحة بل جراحاً مفتوحة على الأرض العربية المسلمة نرى آثارها كل يوم ، بل كل ساعة ، وما اهتمامنا اليوم بموضوع الغزو الثقافي . . إلا مؤشر ضمن مؤشرات كثيرة لإحساسنا بخطورة هذا الأمر الناجم عن ارتباك معدتنا الحضارية المعاصرة على امتداد العالم العربي الإسلامي كله ومدى الأهمية التي نعلقها عن ضرورة إعادة المناعة والحصانة الكيانية العميقة الشاملة إلى بنياننا المجتمعي والحضاري ، قبل فوات الأوان ، بينما لم يرد في تواريخ حضارتنا العربية الإسلامية الزاهرة أن أهلها اهتموا بموضوع اسمه الغزو الثقافي أو الحضاري بقدر ما اهتموا بإرسال الوفود والرسل لجلب كتب الحكمة والعلوم من مختلف أمم الأرض وترجمتها بوزنها ذهباً . . كانوا قوماً يبحثون عن تحدي الغزو الثقافي إن جاز التعبير لأنهم أحسوا بأن مناعتهم وحصانتهم العقيدية والكيانية العامة في مستوى هذا التحدي بل أقوى منه . فكانوا قوماً يستدرجونه إلى ساحة المواجهة ليحولوه إلى تفاعل وامتصاص وهضم يتم لصالحهم ويتحول قوة ومناعة ضد أعدائهم . هكذا تتقرر المسألة : ليست المشكلة في وجود الغزو الثقافي والحضاري . . المشكلة في إيجاد الكيان الذي يحول ذلك الغزو الحضاري إلى انتصار حضاري كما فعل الأجداد على هذه الأرض .

وللتوصل إلى ذلك لا يمكن لأي مفكر فرد أو أفراد قلائل إعطاء الإجابة الوافية

لأنها مسؤولية الأمة بكافة قطاعاتها ومختلف مستويات مسؤوليتها . إلا أنني سأحاول الإشارة إلى عدد من الاعتبارات المتعلقة بهذا الحل المأمول :

أولاً : يلاحظ غياب المشروع الحضاري العربي الإسلامي المعاصر بملامحه وخصائصه المحددة . . المشروع الموحد المشترك . . وتصارع المشاريع المتعددة . . المختلفة . . وتعثرها بين مرحلة وأخرى من مراحل تاريخنا المعاصر . إن اجتماع قطاعات الأمة على ذلك المشروع المشترك من شأنه أن يمثل سداً في وجه الغزو الحضاري وأن يمثل في الوقت ذاته معياراً يتحدد على أساسه التفاعل الحضاري الإيجابي مع الحضارات الأخرى .

ثانياً : إن استمرار انقسام الأمة إلى معسكر محافظين ومعسكر مجددين بمختلف التعابير والمصطلحات الشائعة للتعبير عن هذه الثنائية المؤسفة يمثل أكبر عامل مساعد للغزو الثقافي . ولا بد من حسم هذه الازدواجية الخطرة بالإلتقاء حول قاسم مشترك خاصة في مرحلة الإنقاذ . وإذا كان لتجارب الأمم من مغزى فإن من أبرز خصائص النهضة لدى أمة شرقية كاليابان هي أن رجال نهضتها المزدادة تفوقاً يوماً بعد يوم جمعوا في شخصية كل فرد منهم بين المحافظ والمجدد ، بين السلفي والعصري فكانوا محافظين فيما يتعلق بقيمهم وانتمائهم وجوهر شخصيتهم وكانوا مجددين في الوقت ذاته إلى أبعد الحدود في علوم العصر ومستجداته الضرورية . فهل نطمح إلى ظهور شخصية رجل النهضة العربي السلفي العصري ، المحافظ المجدد في شخصيته الواحدة المتكاملة ونغلق ملف الصراع بين الأصالة والحداثة بشكله الماثل أمامنا ونغلق معه بالتالي أخطر ثغرة اختراق للغزو الثقافي ؟

ثالثاً : يلاحظ أن أبرز الأمم الشرقية كالصين والهند واليابان التي استطاعت إيقاف الاستلاب الثقافي والحضاري الغربي لشخصياتها الجماعية قد فعلت ذلك بعد تحقيق وحدة كيانها الجماعي . لقد كان تحقيق الوحدة في كل تلك الحالات ظاهرة ملازمة للاستقلال الثقافي والحضاري . من هنا يتضح أن وحدة العرب ليست مطلباً سياسياً فحسب وإنما هي مطلب حضاري وكياني لإيقاف ليس الغزو فحسب وإنما الإنجراف الحضاري التام أمام شخصيات الآخرين . بشرط أن نعرف كيف نحقق هذه الوحدة بمستويات متحضرة لا بالاكراه والتدمير .

وأخيراً إذا أردنا وضع معادلة مبسطة للإشكالية بين الغزو الحضاري وبين التفاعل الحضاري فإن علينا أن نقاوم بيد كل ما هو غزو وهيمنة واستلاب على أن نأخذ باليد الأخرى كل ما هو قوة وتجديد وتقدم حقيقي على أن يكون في عقولنا وقلوبنا معيارنا العربي الإسلامي الذي هو المحك والغربال لما نأخذ وما نترك كما فعل أسلافنا من قبل عندما أقاموا حضارتهم المتميزة .

الغزو الثقافي . . وإمكانات المواجهة
ـ مجتمعات الخليج كحالة عينية ـ

المعطيات الأساسية لمشهد الغزو الثقافي :

١ ـ عمالة أجنبية كبيرة في مجتمعات أغلبها صغير الحجم ، **وقليل السكان**.

وهي عمالة لا تقتصر على الأعمال الخارجية المؤقتة ، بل تمتد إلى الأعمال المنزلية و « تربية » الجيل الجديد ، والمداخلة في أدق جوانب الحياة العائلية .

(نموذج « المربية السيلانية » ، السائق الهندي الذي يحتك بأبناء وبنات العائلة يومياً في تنقلاتهم ، و « مدبّرة البيت » الفلبينية التي تحضر للزوج حاجياته الشخصية نيابة عن الزوجة) .

٢ ـ **تأثير تلفزيوني مضاعف** في مجتمعات تشكّل الأمية نسبة غير يسيرة فيها ، ولا تشجعها حياتها الإستهلاكية على القراءة الجادة إلا فيما ندر ، وتمثل البرامج الأجنبية المستوردة ، أو المقلّدة لها ، مادتها الرئيسية .

٣ ـ ظهور ما يشبه المحطات التلفزيونية الخاصة غير الخاضعة لأي رقابة أو تقنين في المنازل من خلال **انتشار أفلام الفيديو** فيها وتحت تصرف من هم دون سن الرشد ، بالإضافة إلى نوعيات معينة من تلك الأفلام تكون قد هربت إلى داخل البلاد ، وتحمل أخطر أنواع المؤثرات الأخلاقية والنفسية والفكرية . الأمر الذي يجعل خطر التلفزيون على جسامته شيئاً يسيراً بالنسبة لهذا المؤثر الجديد المنفلت وغير الخاضع لأي ضبط .

٤ ـ استمرار الغزو الاستهلاكي الترفي ـ رغم الركود الاقتصادي ـ **معمقاً بذلك المسلكية**

الاستهلاكية التي تفاقمت في أكثر مجتمعات المنطقة مع الطفرة النفطية ، مع ما يحمله من قيم سلوكية ومعنوية لا تتلاءم والتحديات التي تجابه المنطقة ولا مع حياة الإعتدال والانضباط التي تتطلبها .

٥ ـ تزايد توجّه أبناء النخب المؤثّرة في المجتمعات إلى الدراسة منذ المرحلة الإبتدائية والثانوية في المدارس الأجنبية ، أو المدارس المحلية المتشبهة بالأجنبية ، أو المدارس في أوروبا وأمريكا ، الأمر الذي يشكل خطراً جديداً بالنسبة لتكوين هذه الأجيال الجديدة من أبناء النخب والمجموعات المؤثّرة، بشكل يؤثر مباشرة في سلامة تكوينها العربي الإسلامي وفي متانة انتمائها الوطني لمجتمعاتها بل مدى معرفتها بها وحتى في قدرتها على التحدث بلغتها العربية الأم ، الأمر الذي يطرح تساؤلاً كبيراً وخطيراً عن مدى قدرتها على القيادة الوطنية السليمة في سائر مجالات الحياة عندما تتسلم المسؤولية . وإذا كان المحذور في مرحلة سابقة يقتصر على خريجي الجامعات الأجنبية من أبناء المنطقة فإن الخطر الآن أصبح يمس صميم التكوين الأولي والأساسي للأجيال الجديدة في مرحلتها التكوينية التي لا يمكن تعويض الضرر الذي يلحق بها اثناءها .

٦ ـ انتشار ظاهرة المخدرات ، لدى الأجيال اليافعة والشابة بخاصة ، بكل ما تعنيه من إهدار نفسي ومعنوي للطاقة البشرية الأساسية لهذه المجتمعات وانخفاض قدراتها الإنتاجية ، وانتشار نزعة التدمير الذاتي واللامبالاة بالمصير الجماعي من جرائها . فمع المخدرات تنتشر ثقافة الخدر والضياع واللامسؤولية .

٧ ـ بالنظر إلى ضعف البنية العلمية ـ الفكرية ـ الثقافية في مجتمعات المنطقة ومؤسساتها العلمية والجامعية ، فإن شريحة لا يستهان بها من أساتذة الجامعات ورجال البحث الخليجيين يتمسكون بالتعليم والبحث باللغة الأجنبية والاستهانة باللغة العربية ومقاومة محاولات التعريب في الجامعة والإدارة والاقتصاد والمجتمع بعامة ، الأمر الذي يخلق ازدواجية ثقافية خطيرة بين نخبة متعلمة متفرنجة في لغتها ـ وبالتالي في أفكارها وتوجهاتها ـ وبين أغلبية مجتمعية لا تتفاعل معها ولا تستفيد منها بسبب الحاجز اللغوي وما يستتبعه من حواجز معنوية وفكرية .

٨ ـ افتتان الأجيال الشابة المثقفة ببعض دعوات التجديد القشورية ، أو البراقة مظهراً ،

أو المشبوهة أساساً فيما يتعلق بدعاوى تجديد اللغة العربية وتجديد الفكر والأدب والثقافة (كدعوات الشاعر أدونيس ـ بخلفيته المتقلبة المثيرة لكثير من التساؤلات) وكمدارس الوجودية والماركسية والبنيوية وما إلى ذلك في إطارها الدعاوي والتشكيكي بأسس الشخصية العربية الإسلامية، بعيداً عن المعرفة المتبصرة والنقد العلمي الموضوعي لتلك المدارس والدعوات .

٩ ـ نشوء غزو ثقافي « داخلي » جديد من نوع آخر في الآونة الأخيرة يتخذ صبغة شعوبية تحاول ضرب العروبة بالإسلام وفك الوحدة العضوية بينهما لصالح قوى ومصالح غير عربية تتستر بالدين والتضامن الديني تحقيقاً لأطماعها القومية الخاصة بها . وتتخذ هذه الظاهرة شكل غزو ثقافي « داخلي » ينبعث من رواسب الماضي في عصور الانحطاط ويستند إلى إثارة العصبيات والنعرات والمذهبيات في مجتمعات الخليج العربية المسلمة والتشكيك في أسسها وأمنها واستقرارها وهو اتجاه يتلاقى في النهاية مع المخطط الإسرائيلي لتفتيت المنطقة العربية و « بلقنتها » وتحويلها إلى كيانات هزيلة متصارعة تحقيقاً لأمن الكيان الصهيوني على المدى البعيد . وهذا « غزو » في غاية الخطورة لأنه ينبعث من « الداخل » بتأثير قوى محلية وإذا لم يتم علاجه ـ بعمق ـ عاجلاً فإنه ينذر بأخطر العواقب .

١٠ ـ رغم أن السياحة الخليجية إلى الخارج قد تم تقليصها وضبطها نسبياً ، إلا أن التوجهات السياحية لبعض مناطق العالم المشبوهة ـ سلوكياً ـ ما زالت قائمة لدى القطاعات الشابة من المجتمع وهي تجلب معها الكثير من المحاذير خاصة مع انتشار وباء الأيدز وعادات التخدير ومسلكيات العنف . وما زال الأمر بحاجة إلى ضبط وتقنين بالنسبة لخروج الشباب سياحياً إلى تلك المناطق .

* * *

المقترحات والتوصيات لمعالجة الوضع :

١ ـ الاستفادة من متطلبات الترشيد الاقتصادي لتقليص حجم العمالة الأجنبية ، وتشجيع العناصر الوطنية المدربة للحلول محلها ، وفتح مجال العمل الإنتاجي للمرأة الخليجية في ظل الضوابط الشرعية ، بما يؤدي إلى تقليل الآثار السلبية لمؤثرات الغزو

الثقافي الناجم عن ظاهرة العمالة الأجنبية في مختلف أبعادها .

٢ ـ التركيز التربوي والاعلامي لأن تلتفت العائلة الخليجية العربية المسلمة ـ وخاصة الأمهات ـ إلى إعادة تسلم مسؤولية التربية المباشرة لأبنائها بعيداً عن تأثير المربيات والخادمات الأجنبيات .

٣ ـ الاهتمام العاجل بتحسين نوعية البرامج التلفزيونية بما يتلاءم مع الخطط التنموية والإنتاجية في المجتمع ، لكي تتخذ طابعاً توجيهياً ـ ترفيهياً مسؤولاً .

٤ ـ وضع الضوابط القانونية والاجتماعية والأسرية لكيفية استخدام أشرطة الفيديو وتقليل آثارها السلبية .

٥ ـ وضع تشريعات تربوية أكثر إشرافاً على مناهج المدارس الأجنبية والخاصة في البلدان الخليجية التي ما زالت تسمح باستمرار مثل تلك المدارس أو أنواع منها ، وذلك للتأكد من سلامة تكوين الجيل الجديد الذي يتلقى دراسته بها .

٦ ـ دعم محاولات التعريب في الجامعات والإدارات والمؤسسات الإقتصادية والصناعية ، وعقد دورات في التعليم باللغة العربية لأساتذة الجامعات الخليجية الذين يعانون صعوبات في التعليم بلغتهم الأم .

٧ ـ مع أهمية دراسة كل الأفكار والمدارس الأجنبية دراسة موضوعية ناقدة في الجامعات وسواها ، إلا أنه يجب التزام الحذر تجاه الدعوات والمدارس الفكرية التشكيكية المشبوهة ودعاتها بمختلف الوسائل الممكنة .

٨ ـ الإشادة بخطوات مقاومة ظاهرة المخدرات في المجتمعات الخليجية التي اتخذتها الأجهزة القضائية والأمنية مؤخراً ، مع المطالبة بزيادة المقاومة المعنوية والإعلامية والتربوية لهذه الظاهرة(*) .

٩ ـ التصدي لتيار الغزو « الداخلي » المتمثل في بعث رواسب الماضي وتفتيت الشخصية الخليجية العربية المسلمة ، وذلك بمختلف وسائل التصدي العملي والفكري .

(*) هذه المعالجة المركّزة لظاهرة الغزو الثقافي طرحت في ندوة فكرية مختصة لدراسة الظاهرة عقدت بمنطقة الخليج .

١٠ ـ الإستمرار في ضبط وتقنين حركة الانسياب السياحي للشباب ، وتوجيهه إلى مناطق أسلم تأثيراً ، ودعوة الآباء والأمهات بالدرجة الأولى لرعاية توجهات الأبناء بهذا الشأن .

الحضارة الغربية في مراياها المحيِّرة
١ ـ المرآة المتكسّرة :
عندما خلعت الحضارة ورقة التين(*) . . !

كنت ماراً بالصدفة بأحد الفنادق عندما أخذ جهاز استقبال البرقيات الأخبارية لوكالة رويتر الموضوع بالفندق يدق نبأ جديداً تحت عنوان « اظلام نيويورك » .

اظلام نيويورك ؟ كيف ؟ هل اقترب خطر مواجهة نووية ؟ أم وقعت الواقعة فعلاً وأحدقت الكارثة بأكبر مدينة في الغرب ؟

وتوالت التقارير الأخبارية كثيرة ومفصلة . قرأتها وتمنيت لو أن كل إنسان معني بشؤون عالمنا المعاصر ومستقبله ومصيره قرأها ودرسها من مختلف جوانبها ليدرك المفترق الحضاري والمنعطف التاريخي الراهن الذي تقف الإنسانية أمامه بكثير من الحيرة والخوف على المصير ، فتلك التقارير الأخبارية ـ على كونها مجرد أنباء عابرة ضمن أحداث يوم من أيامنا ـ تصلح نموذجاً وثائقياً ينبىء بما سيحدث في مختلف جوانب الحياة عندما تواجه الحضارة الصناعية المادية في الغرب امتحاناً من الإمتحانات المصيرية التي يخبئها لها قدرها الذي اختارته وسارت عامدة باتجاهه .

وتبدأ القصة كما يحدث في الأساطير الأغريقية الغامضة عندما يحل الغضب السماوي على مدينة ضالة فاسدة فيدمرها بالبراكين والصواعق تدميراً .

صاعقة تضرب محطة التوليد الكهربائي النووية لمدينة نيويورك ، فينقطع التيار الكهربائي عن المدينة ، وتعلن حالة الطوارىء ، ويقع آلاف البشر في المصيدة كالفئران

(*) في هذه المقالة تغلب وتتضخم الصورة السالبة القاتمة للحضارة الغربية ، فيراها الكاتب في مرآتها المتكسّرة .

معلقين بين السماء والأرض في المصاعد الكهربية التي توقفت بين الحديد والأسمنت الساخن منتظرين فرق الأسعاف إن استطاعت الوصول قبل نفاد الأوكسجين . وتتجمد حركة السير أكواماً من الحديد الجامد تحت حرارة الشمس وبداخله بشر الحضارة الذين تصوروا أنهم سيطروا على الطبيعة وسخروا الحديد فإذا هم ضحاياه العاجزون . وتتوقف القطارات وتتوقف معها الأعمال ويطلب العمدة من سكان مدينته البقاء داخل البيوت المظلمة .

إلى هنا وكل شيء طبيعي وعادي فهذا هو المصير المنتظر لكل تراكم مادي متضخم يسيطر فيه الحديد على الإنسان .

ولكن الغريب الذي يحمل أكثر من مغزى هو أن « مواطني » الحضارة في مدينة نيويورك اندفعوا في حملة كبرى لإحراق متاجر مدينتهم بقصد السلب والنهب . محلات تجارية ضخمة اندكت تحت لهب الحريق إلى الأرض لكي يسهل سلب محتوياتها . واضطرت شرطة المدينة لاعتقال الآلاف من « مواطني الحضارة » لإيقاف هذه السرقة الجماعية الكبرى المتعمدة .

إذا كانت حقيقة الحضارات تظهر في أوقات المحن التي تحتاج إلى تعاون وتفانٍ من جميع الأفراد لدرء الكارثة ، فإن هذه « الحقيقة » التي برزت في سلوك أهل الحضارة بنيويورك ، في ظل « تمثال الحرية » الشاهق عند مدخل المدينة ، والذي فقد مبرر وجوده في تلك الساعات المظلمة عندما أصبح مفهوم الحرية هو حرية السلب والنهب تحت ستار الظلام وبأية وسيلة حتى بالحرق والتدمير ، نقول أن هذه الحقيقة تأتي لتقدم دليلاً آخر على أن الإنسان « المتحضر » في الغرب لم يبق له من الحضارة غير آلات الحديد المتراكم التي ستفترسه يوماً ما . وإن حضارته قد سقطت عنها حتى ورقة التي التي تستر عريها القبيح .

وتذكرت ما قاله أديبنا العربي ميخائيل نعيمة عندما قرر ترك نيويورك والعودة إلى لبنان بعد الأزمة الاقتصادية الكبرى ١٩٢٩ : « تركت نيويورك وفي أذني ولولة الإنسانية بأسرها . ولولة تكاد تحسبها حشرجة الموت . ولولة لا تسمع منها إلا كلمة واحدة : الأزمة . الأزمة » وإذا كان نعيمة قد نصح وطنه لبنان بعدم تقليد الحضارة المادية المركنتالية منذ ذلك الوقت ، فلربما عرف لبنان قيمة نصيحته منذ بضع سنين فقط عندما

انتقل إليه مرض التدمير والنهب والحقد ، فاكتشف أن التشبه بقيم نيويورك ، إن جاز أن نسميها قيماً ، هو أقصر طريق نحو الكارثة .

ويبقى في النهاية أن نسأل أنفسنا بأقسى درجات الصدق : الحضارة التي كشفت عن حقيقتها الدفينة يوم اظلام نيويورك ، هل هي قادرة على تحقيق السلام في أرضنا ؟ هل يجوز أن ننتظر منها رسالة السلام وهي التي لا تملك في دخيلة إنسانها غير التخريب والنهب الحقد ؟

ثم هل نحتاج أصلاً لهذا السؤال ونحن نعلم أن إسرائيل ما هي إلا نيـويورك أخرى على الشـاطىء العربي تنتـظر لحظة انقـطاع تيار الحيـاة العربيـة لتحرق وتنهب وتدمر ؟ .

* * *

٢ ـ المرآة الساطعة :
انحطاط الغرب وحده(*)؟

لا توجد فكرة يطرب لها المفكرون العرب ويتداولونها وتهفو نفوسهم سريعاً إلى تصديقها كالفكرة القائلة أن الغرب في حالة انحطاط !

فما أن يخرج مفكر أوروبي أو أميركي أو روسي برأي ينتقد فيه الحضارة الغربية أو المجتمع الغربي الحديث ويتوقع انحطاطه ، ألا وتجد أصداء هذا الرأي ينعكس بأسرع ما يكـون ، وبشتى التفسيرات والاجتهـادات في لغة الضـاد . . وينام المفكـرون العرب والمواطنون العرب مرتاحين ملء جفونهم على اعتقاد أن الغرب في حالة انحطاط . . وإنه من الإنهيار قاب قوسين أو أدنى !

ولهذا فقد سمع العرب عن انحطاط الغرب أكثر مما سمعوا عن نهضاته واختراعاته وعلومه وانجازاته ومكتسباته الحضارية . . فهذه كلها أمور ثقيلة على قلب المفكر العربي وسمع المواطن العربي ، لا يتحدث عنها ذاك ولا يستمع إليها هذا . . أما الانحطاط فحدث عنه ولا حرج .

هذه الاختراعات التي أبدعها الغرب وما زال يبدعها ، وما زلنا نحن نتفرج عليها مشدوهين . . هل تمثل حالة انحطاط ؟

هذا الإصرار الغربي على التقدم بمختلف أشكاله من محاولة زرع الخلية الحية إلى اكتشاف الزهرة والمريخ . . ألا يعني شيئاً للمفكرين العرب ؟ غير فكرة الإنحطاط ؟

(*) أما في هذه المقالة فتلوح للكاتب إيجابيات الحضارة الغربية فيراها في مرآتها « الساطعة » . . مقارنة بسلبيات المجتمعات الشرقية .

هذه المقدرة الغربية على تجاوز الأزمات المجتمعية والاقتصادية والروحية ـ جيلاً بعد جيل ـ وعلى تجديد الإنسان والمجتمع والحضارة لا توحي لنا إلا بفكرة الانحطاط ؟ وهذا الغزو الشامل لديارنا بقوة التكنولوجيا دليل انحطاط ؟

يا سبحان الله !

ثم نأتي كسياح إلى الغرب ، ولا نحتك إلا بذلك القطاع الهامشي السطحي من التجارة السياحية ومن السياحة الإغرائية التي تجتذبنا ، وتشبع نزعات سياحنا الأثرياء ، وتغرينا نحن لا الغربيين ، ثم نعود لنتحدث عن انحلال المرأة الغربية واستهتارها !

وننسى ملايين النساء الغربيات العاملات في المصانع طوال النهار لأننا لا نشاهدهن في سياحاتنا الليلية !

ننسى المرأة الغربية العاملة
وننسى المرأة الغربية المتعلمة المفكرة
وننسى المرأة الغربية الملتزمة بتربية أولادها .

ننسى هذا النوع من المرأة ، لأن سياحنا لا يقابلونه للأسف ، هذا النوع من المرأة التي تعمل أكثر مما يعمل الرجل في مجتمعاتنا . . ثم نعود لنحمد الله على فضائلنا . . وانحطاط الغرب وانحلاله ! متناسين أن الغرب يؤمن بالسلوك الصريح غير الموارب وإنه يضع أصغر رذائله تحت المجهر ويمارسها في العلن ولا يستحي منها ولا يهمه أن يمارس « تمثيل » الحياة الفاضلة ، أمام الآخرين أما نحن فما زلنا بحياة مزدوجة ومنفصمة . .

لنا حياة بالنهار . . وأخرى بالليل . . حياة في الضوء وأخرى في الظلام نشرب الوسكي في فناجين الشاي تسترا . . ثم نتحدث عن انحطاط الغرب ! نمنع نساءنا من العمل المنتج ، ونستورد عمالاً غرباء لسد النقص . . ونتهم الغرب بالانحطاط !

من أكبر الدلائل على رقي الغرب ، وأعني بالغرب هنا الحضارة الحديثة كلها في أوروبا وروسيا وأميركا ، إنه يسمح لمفكريه بالتحدث عن مظاهر انحطاطه بصراحة ودون تستر ومواربة ليعرف نقاط ضعفه ويشخص علله فيعالجها ويتداركها . . ولهذا استطاع الغرب أن يواصل تقدمه . . لأن ذهنيته تمتلك القدرة على نقد الذات ، وعلى تجاوز الذات ، وعلى مواجهة الذات ، وتسمح بالصوت الآخر . . الصوت المعارض يخرج صريحاً وبشكل صحي ، فيحقق جسم الحضارة تنفسه السليم ، ويذهب الهواء

الفاسد ، ويتجدد الدم وتعود العافية . . ولا يصل الغرب إلى الإنحطاط !!

فهل تسمح مجتمعاتنا لمفكريها بالحديث عن انحطاطها كما يسمح الغرب لمفكريه ؟ أم إنها فقط تمارس الإنحطاط دون حديث عنه ؟ !

من أكبر الأخطاء المميتة التي وقع فيها عقلنا هو أنه لم يميز بين شيئين منفصلين تماماً : الاستعمار الغربي . . والحضارة الغربية . . نحن تصورنا الاثنين شيئاً واحداً على الرغم من الفارق الهائل بينهما . . فخسرنا الحضارة . . ولم نهزم الاستعمار !

مع ان اكتساب الحضارة الحديثة شرط جوهري لدحر الإستعمار. اليابان اكتسبت الحضارة وهزمت جيوش الغرب الاستعماري . الصين اكتسبت الحداثة وهزمت الاستعمار . . أما نحن فهجمنا على الاستعمار دون سلاح الحضارة . . فخسرنا المعركتين . . معركة الوطنية . . ومعركة الحضارة وليس من سبيل لكسب المعركة الأولى قبل الانتصار أولاً في المعركة الثانية هذا يتطلب التخفيف من معزوفة انحطاط الغرب . . والدخول بتواضع في مدرسة الحضارة .

٣ ـ المرآة المتفحّصة(*) :

أ ـ تشريح الحضارة الغربية :

مواقف المفكرين العرب من الحضارة الغربية تفاوتت ، بل وتناقضت . فمن طه حسين الذي يدعونا لأخذ الحضارة الغربية حلوها ومرها ، خيرها وشرها ؛ إن شئنا ـ في رأيه ـ دخول العصر الحديث واستيعاب تقدمه . . . إلى سيد قطب الذي يحذرنا من أسس الحضارة الغربية وأصولها المنحرفة ويدعونا أن نقصر اقتباسنا منها على أحوج الحاجات وفي أضيق الحدود العملية والتقنية ، دون النظرية والقيمية الأخلاقية .

وبين طه حسين وسيد قطب تنفرج أمامنا مروحة قوس قزح بألوانها المتعددة ، وكل مفكر عربي يأخذ بلون مما يروقه مائلاً إلى هذا الاتجاه أو ذاك على امتداد الخط الشاسع بين « علمانية » طه حسين و « سلفية » سيد قطب . .

ووسط ضجيج الآراء والإتجاهات المتباينة والمتناقضات بشأن هذا الموضوع الخطير اقرأ مقالة وجيزة ، من السهل الممتنع ، بعنوان « نحن والحضارة الغربية » فأجد من المفيد تلخيص محتواها لما تنطوي عليه من وضوح في الرؤية تجاه هذه القضية التي لم تتضح حلولها بعد .

تبدأ المقالة بالقول إن الدعوة لمقاطعة الحضارة الغربية ورفضها دعوة غير ممكنة عملياً وتطبيقياً : « ولو كانت هذه الدعوة تطلب منا رفض حضارة قبيلة من قبائل

(*) تعكس هذه « المرايا » المتعددة للحضارة الغربية طبيعتها الجدلية (الديالكتيكية) وتداخل عناصرها الموجبة والسالبة وتفاوت النظر إليها .

الأسكيمو لما أثارت اهتمامنا » . أما والأمر يتعلق بالحضارة الغربية التي لعبت دوراً حاسماً في تطور البشرية والتي حققت من التقدم المادي والعلمي ما لم تحققه حضارة قبلها والتي تمسك اليوم بيدها مفاتيح الحرب والسلام . . . فلا بد من وقفة هادئة نناقش فيها هذه الدعوة ثم ننتقل إلى الحضارة الغربية فنتساءل عن الموقف الذي يجب أن نتخذه منها » .

ويرى الكاتب أن : « أشد الناس عداوة للحضارة الغربية يلبس ثياباً صنعتها مصانع الغرب ويروح ويغدو في سيارات من صنع ديترويت ولندن . وحتى الأقلام التي تدبج أبلغ قصائد الهجاء في الغرب ، مصنوعة في الغرب ! » . ثم ان الدعوات التي تنادي برفض الحضارة الغربية « مبنية في الغالب الأعم من الحالات على فكرة سطحية عن هذه الحضارة أو على جهل تام بها » .

ذلك : « ان الحضارة الغربية بخلاف ما يعتقده قراء مجلات الإثارة من غربية وشرقية ، لا تبدأ وتنتهي بالشعور الطويلة وحفلات الجنس والمخدرات » .

إذن فالحضارة الغربية ظاهرة لا يمكن تجاهلها ، ولا بد من مواجهتها وفهمها وغربلتها واستيعابها نقدياً وتحليلياً لنقرر ما نختار منها وما نتفهم وما نهمل وما نرفض بما يتفق مع حضارتنا الإسلامية وتراثنا القومي وقيمنا وتقاليدنا .

ويرى الكاتب أن نقوم بتشريح الحضارة الغربية ونحلل جوانبها المختلفة حسب التدرج التالي :

١ ـ جوانب لا مناص من اقتباسها إذا أردنا الخلاص من تخلفنا الراهن ، وهذه الجوانب تشمل التكنولوجيا والعلوم الطبيعية والاجتماعية وطرق الإدارة وأساليب التخطيط العلمي . في هذه المجالات تقود الحضارة الغربية بلا منازع العالم بأجمعه . كل ما يتم من تقدم في هندسة الصواريخ وفي جراحة القلب وفي نظريات الاقتصاد وفي تحسين الكفاية الإنتاجية يتم في الغرب على يد علماء غربيين يتحدثون بلغات غربية .

٢ ـ هناك جوانب في الحضارة الغربية يحسن أن نلم بها دون أن يتبع ذلك بالضرورة نقلها أو اقتباسها وهذه الجوانب تشمل التراث الغربي في السياسة والفلسفة والأدب والقانون . . وهنا يجب أن نقف موقفاً وسطاً ، فلا نقر الذين يدعوننا إلى أن ننقل من الغرب تراثه السياسي والفكري والقانوني ، ولا نتفق مع الذين يريدون حرماننا حتى من دراسة هذا التراث والإلمام به .

٣ ـ وهناك جوانب في الحضارة الغربية نسميها « الجوانب المحايدة » ولا تضيرنا معرفتها كما لا يضيرنا الجهل بها كطرق الأكل وأنواع اللباس ونظم التعامل والتزاور .

٤ ـ هناك جوانب يجب أن نكون حذرين عندما نقتبسها كفلسفة الاعلان التجاري ـ مثلاً ـ التي أصبحت تطبع العالم الغربي بطابعها . . وكظاهـرة المنافسـة الشديـدة القاسية التي تنشر القلق والتوتر النفسي .

٥ ـ وأخيراً هناك جوانب لا بد لنا من رفضها رفضاً تامـاً لا لأنها تتعارض مـع بيئتنا الشرقية فحسب ، بل لأنها تتعـارض مع كـل منطق سليم . من هـذه الجوانب موضوع الأزياء والموضات . . والمؤسف أن هذه الناحية بالذات هي الناحية التي برعنا في نقلها من الغرب . .

هذا التحليل المتدرج ، التحليلي والنقدي ، لعناصر الحضارة الغربية هو بلا ريب جهد موضوعي ومستقل ينأى عن انفعال الرافضين وإعجاب المتقبلين على حد سواء .

بقي أن أشير أن صاحب هذا الجهد ، وهذه المحاولة الفكرية الرصينة ، هو مفكر وأديب من جزيرة العرب . .

إنه الدكتور غازي عبد الرحمن القصيبي في كتابه « عن هذا وذاك » وهو صوت أضحى من العلامات المميزة للوعي الفكري في الجزيرة العربية والوطن العربي الكبير .

ب ـ أول لقاء بين العقل العربي والعلم الأوروبي :

يعد « تاريخ الجبرتي » من أكثر الكتب تشويقاً ، وأغزرها مادة ، وأوثقها رواية في تصوير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية في مصر قبيل النهضة الحديثة وخلال عقودها المبكرة . فقد استطاع الجبرتي ، هذا المؤرخ المصري الذي عرف بسعة إطلاعه ودقة ملاحظته وشمولها أن يسجل مذكرات تاريخية يومية لتلك الفترة الإنتقالية الدقيقة الخصبة التي مرت بها مصر أواخر العهد العثماني وخلال الفتح الفرنسي النابليوني وأوائل عهد محمد علي الذي وضع الدعائم الأولى للدولة العصرية . ولم يقتصر الجبرتي على الأحداث السياسية الهامة ، بل نقل إلينا لوحات حية ناطقة لمشاهد قاهرية ومناظر صعيدية تمثل حياة « أولاد البلد » في المدينة وكدح الفلاحين في الريف وكيف هب هؤلاء وأولئك في ثورات شعبية مسلحة ـ لعلها الأولى من نوعها في الشرق العربي ـ ضد ظلم العثمانيين وضد تدخل الإنكليز والفرنسيين على حد سواء ، وكيف كانوا يحيون الإحتفالات الدينية المشهودة في الحي الحسيني والأزهر ، وكيف كانوا ـ بعد ذلك ـ يتوجهون إلى المقاهي والحانات الشعبية للتسلية واللهو في أجواء الفكاهة المصرية المعهودة منذ القدم . . .

غير أن تاريخ الجبرتي يقع في سبع مجلدات . . ولا بد للقارىء من أن يقبل على الكتاب بتمعن حتى يستخرج من بين أحداثه العديدة المتتالية تلك اللوحات الاجتماعية التي تعد اليوم وثائق عظيمة القيمة في تصوير تاريخ تلك الحقبة . . .

ولعل من أبرز هذه اللوحات وأندرها وأكثرها تشويقاً تلك التي رسمها الجبرتي

لأول « قافلة ثقافية أوروبية » تدخل العالم العربي حاملة بضاعة جديدة لم يعهدها العربي خاصة في عصور الانحطاط أواخر الحكم العثماني الذي حجب عن العرب ثمار الحضارة . . .

هذه القافلة العلمية هي التي صحبها معه نابليون عندما غزا مصر سنة ١٧٩٨ وطعمها بمختلف الكفاءات والعناصر ذات القدرة والإطلاع في جميع أنواع المعرفة الحديثة ، وكان القائد الفرنسي يجسد بذلك تقليداً فرنسياً راسخاً وهو أن الثقافة الفرنسية تسير يداً بيد مع النفوذ السياسي الفرنسي حيثما سار . . .

وقد قام العلماء المرافقون لنابليون بإنشاء « مجمع ثقافي » في أرقى أحياء القاهرة ، وصادرت الإدارة الفرنسية لهذا الغرض أفخم قصور الأمراء المماليك ! .

وتم فتح هذا المجمع بمكتباته ومختبراته ومتاحفه لكل راغب في الإطلاع من أفراد الشعب المصري والجنود الفرنسيين . . . وكان المسؤولون الثقافيون يرحبون بالزائرين ويعرفونهم إلى المعروضات ويقومون أمامهم بالتجارب العلمية من كيميائية وفيزيائية ، وهي تجارب كانت تبدو على درجة كبيرة من الغرابة والطرافة في مجتمع شرقي لم ينفتح بعد على العلوم الغربية . . . ويبدو أن القصد من ذلك هو إظهار مدى التقدم الحضاري الفرنسي ، غير أن هذا العمل لم يخل من فائدة علمية مجردة للأذهان المستنيرة في المجتمع المصري آنذاك ، فالجبرتي نفسه تنبه إلى نوعين من « الدعاية » الحضارية التي قام الفرنسيون خلال حكمهم القصير لمصر . النوع الأول كان الهدف منه التأثير على العامة ممن ينساقون وراء الترفيه أكثر من اهتمامهم بالثقافة . هؤلاء لم يتوقع الفرنسيون قدومهم إلى ذلك « المجمع الثقافي » فأعدوا لهم بعض العروض في الشوارع والساحات العامة . . .

يحدثنا الجبرتي : « **كتب الفرنسة عدة أوراق مطبوعة وألصقوها بالأسواق ، مضمونها : قصدنا أن نطير مركباً ببركة الأزبكية في الهواء بحيلة فرنسية . فلما كان ذلك اليوم قبل العصر تجمع الناس والكثير من الأفرنج ليروا تلك العجيبة ، وكنت بجملتهم (إذن كان الجبرتي بنفسه حاضراً هذا العرض) فرأيت قماشاً على عمود قائم وهو ملون أحمر وأبيض وأزرق (العلم الفرنسي) على مثل دائرة الغربال ، وفي وسطه مسرجة بها فتيلة مغموسة ببعض الأدهان . . . فلما كان العصر أوقدوا تلك الفتيلة فصعد دخانها إلى ذلك القماش وملأه فانفتح وصار مثل الكرة ، وارتفعت الكرة عن الأرض وصعدت إلى الجو مع الهواء ومشت هنيهة لطيفة . . .** » .

يتبين من وصف الجبرتي أن الفرنسيين طيروا « منطاداً » يحمل العلم الفرنسي . . . وربما كانوا يحتفلون في ذلك اليوم بعيدهم الوطني الذي نتصور أنه بدا أكثر تألقاً في نظرهم تحت شمس افريقيا الساطعة . . .

غير أن هذا العرض الذي قصد به إظهار البراعة الفرنسية انتهى إلى ما لم يكن في الحسبان وأدى إلى عكس المرجو منه .

نترك الرواية للجبرتي : « . . **ثم سقطت الكرة بالفتيلة وسقط أيضاً ذلك القماش (العلم) . . فلما حصل ذلك انكسف طبعهم لسقوطها ، ولم يتبين ما قالوه من أنها على هيئة مركب تسير في الهواء بحكمة مصنوعة ويجلس فيها أنفار من الناس ويسافرون إلى البلاد البعيدة لكشف الأخبار وإرسال المراسلات ، بل ظهر إنها طيارة مثل التي يعملها الفراشون في المواسم والأفراح** » !

يبدو أن المنطاد سقط سريعاً ولم يرتفع عالياً بدرجة كافية ليبتعد عن أنظار المشاهدين مما سبب الحرج للفرنسيين الذين أرادوا أن يبهروا المصريين ببراعتهم . . . ويتبين من لهجة النص السابق أن الجبرتي قد سر لفشل هذه « الخدعة الإستعمارية » !

أما النوع الثاني من النشاط الثقافي الفرنسي فقد قصد به الخاصة من رجال العلم والثقافة ، وكان عملاً علمياً جدياً أراد به الفرنسيون دراسة البيئة المصرية من جوانبها المختلفة في حقول الآثار والطبيعة الجغرافية والتاريخ والحياة الاجتماعية .

يحدثنا الجبرتي عن « المجمع الثقافي » الذي أنشؤوه في النص التالي الذي يعتبر وثيقة تاريخية هامة من وثائق العصر : « **وأفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحاسبين والمنشئين حارة الناصرية حيث الدرب الجديد وما به من بيوت . وقد وضعوا فيها جملة كبيرة من كتبهم وعليها خازن ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة ، ومن يريد المراجعة ، فيراجعون فيها مرادهم . وكانوا يجتمعون قبل الظهر بساعتين ويجلسون في فسحة المكان المقابلة لمخازن الكتب على كراس منصوبة موازية لتختاه (طاولة) عريضة مستطيلة ، فيطلب من أراد المراجعة ما شاء منها ، فيحضرها الخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون حتى أسافلهم من العسكر (يقصد الجنود العاديين) وإذا حضر إليهم بعض المسلمين (أي أفراد الجمهور) ممن يريدون الفرجة لا يمنعونه**

الدخول إلى أعز أماكنهم ويتلقونه بالبشاشة والضحك ، وإظهار السرور بمجيئه إليهم خصوصاً إذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعاً للنظر في المعارف بذلوا له مودتهم ومحبتهم ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير وكرات البلدان والأقاليم والحيوانات والطيور والنباتات وتواريخ القدماء وسير الأمم وقصص الأنبياء وحوادث أممهم مما يحير الأفكار » .

يجب ألا ننسى أن الجبرتي كتب هذا الوصف للجهاز الثقافي الفرنسي بمصر قبل ١٩٥ سنة على وجه التحديد (أي فترة قرنين تقريباً) عندما كان الجمود الفكري يسيطر على شرقنا العربي بعد أن توقف الازدهار العلمي العربي وقصرت الأجيال التالية في متابعة أنمائه ، كما عزل الأتراك العالم العربي عن المؤثرات العالمية الجديدة التي بدأت تهب مع رياح التغيير من القارة الأوروبية . . . من هنا أهمية هذا الحدث العلمي الجديد الذي يسهب الجبرتي في وصفه بشيء من الدهشة . . . غير أنها ليست دهشة الإنسان الذي لم يكن يعرف شيئاً . . . بل دهشة العالم الذي كان لديه من تراثه وحضارته الشيء الكثير ولكنه اكتشف لدى الآخرين شيئاً جديداً مختلفاً فتحركت في نفسه الرغبة الكامنة في مواصلة الاكتشاف . . .

نترك المجال للجبرتي ليحدثنا عن زياراته لذلك المكان وعن انطباعاته ومشاهداته الذاتية التي كانت نتيجة تفاعل بين عقل عربي راغب في المعرفة وعلوم أوروبية وافدة تكشف عن أسرارها الغنية لكل ذهن نابه : « ولقد ذهبت إليهم مراراً واطلعوني على ذلك كله . . . ومن ضمن ما رأيته كتاب كبير يشتمل على سيرة النبي (صلعم) على قدر علمهم واجتهادهم وسير الخلفاء الراشدين وكذلك الأئمة المجتهدين وبقية الخلفاء والسلاطين . (ورأيت في هذا الكتاب كذلك) صور البلدان والسواحل والبحار والأهرام وبرابي الصعيد والصور والأشكال المرسومة بها وما يختص كل بلد من أجناس الحيوان والطيور والنبات والأعشاب وعلوم الطب والتشريح والهندسيات وجر الأثقال (الميكانيكا) . وكثير من الكتب الإسلامية مترجم بلغتهم . ورأيت عندهم كتاب الشفاء للقاضي عياض والبردة للبوصيري ويحفظون جملة من أبياتها وترجموها بلغتهم ورأيت بعضهم يحفظ سوراً من القرآن ولهم تطلع زائد للعلوم وأكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير في معرفة اللغة والمنطق ويدأبون في ذلك الليل والنهار».

«وعندهم كتب مفردة بأنواع اللغات وتصاريفها واشتقاقاتها بحيث يسهل عليهم

نقل ما يريدون من أي لغة كانت إلى لغتهم في أقرب وقت . (يقصد القواميس الحديثة) . . وعند الفلكي وتلامذته في مكانهم المختص بهم الآلات الفلكية الغربية المتقنة ومنها نظارات للنظر في الكواكب وإرصادها ومعرفة مقاديرها وإجرامها وارتفاعها واتصالاتها . . ومنهم المصورون الذين يصورون الآدميين تصويراً يظن من يراه أنه بارز في الفراغ مجسم يكاد ينطق . . وآخر يصور الحيوانات والحشرات وآخر صور الأسماك والحيتان بأنواعها وأسمائها ، فيأخذون الحيوان أو الحوت الغريب الذي لا يوجد ببلادهم فيضعون جسمه في ماء مصنوع حافظ للجسم فيبقى على حالته وهيئته لا يتغير ولو بقي زمناً طويلاً . وكذلك افردوا مكاناً للمهندسين وصناع الدقائق وآخر للأطباء والجراحة والطب الكيماوي (صناعة الأدوية) . . ومن أغرب ما رأيته في ذلك المكان أن بعض المتقدمين لذلك أخذ زجاجة فصب منها شيئاً في كأس ثم صب عليها شيئاً من زجاجة أخرى فصعد دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس وصار حجراً أصفر أخذناه بأيدينا ونظرناه . . . [ثم] أخذ مرة شيئاً قليلاً من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل انزعجنا منه . (راجع ذلك في الجزء الرابع من تاريخ الجبرتي ص ٣٤٨ ـ ٣٥١ الطبعة الحديثة) .

يكشف لنا هذا النص عن حقائق عديدة ، أهمها إعجاب الجبرتي بإقبال هؤلاء الأوروبيين على العلم (حتى أسافلهم من العسكر) الذين يقرأون في أوقات فراغهم وهو أمر يدعو للإعجاب خاصة إذا كان العسكر الذين يعرفهم الجبرتي في بلاده من « المماليك والإنكشارية » المعادين بطبيعتهم لأي نوع من أنواع المعرفة !

وأهم من ذلك كله أن الجبرتي ، وهو العالم المسلم المتدين ، لا ينفر من أي نوع من أنواع الثقافة الغربية الجديدة بل يصف لنا كل لون من ألوانها بموضوعية واهتمام . . . حتى إنه عندما مر على السيرة النبوية مكتوبة بالفرنسية لم ينفر من ذلك بل نظر إلى الكتاب على أنه « على قدر علمهم واجتهادهم » . . . محتفظاً هو بإيمانه ونظرته واجتهاده .

وبعد . . . فهل كثير إذا طلبنا من علماء الدين في الوقت الحاضر أن يغنوا ثقافتهم ويعمقوها بالإطلاع على منجزات الثقافة العالمية المعاصرة . . . كما فعل عبد الرحمن الجبرتي قبل ١٩٥ سنة ؟ !

ليس علماء الدين فقط . . . إن كل إنسان عربي مطالب اليوم ـ وبإلحاح ـ للسير على هذا النهج . . . حتى نكون « موجودين » و« حاضرين » فعلاً في عالم العقد الأخير من القرن العشرين . . .

إيصال الكتروني وتواصل حجري . .

الحضارة الغربية نجحت أخيراً في إرسال مركبة فضائية إلى خارج مجموعتنا الشمسية . . نحو الشموس والمجموعات الشمسية الأخرى التي يعج بها الكون اللامتناهي في امتداده . ولا يحصيها أي عد .

وهذه المركبة هي أول جسم صنعه الإنسان يجتاز هذه الحدود الكونية وينطلق في الفضاء الأرحب ، حاملاً رسالة صوتية مسجلة عن الإنسان وحضارته ومعاناته إلى أي مخلوقات ذكية في المجموعات الشمسية الأخرى . . . قد تصادفها المركبة في زمن من الأزمان الفلكية الضوئية . . إذا شاءت إرادة الله . .

ما هو المعنى الإنساني البسيط لهذه المحاولة الافتراضية المعقدة ؟ .

نسميها افتراضية ومعقدة لأن الهدف منها ليس إثبات أي نظرية علمية ، ولا اكتشاف أي شيء محدد . . وإنما هي محاولة إطلاق صوت من الإنسان إلى عالمه الفضائي البعيد الذي أخذ يشعر فيه بالعزلة والوحدة . . لعل هناك صوتاً آخر من بعيد يكتشفه ، ويفهمه ، ويرد عليه . . وإلا فالمركبة ستمضي تائهة في الفضاء الرحب إلى ما لا نهاية . . وقد تبقى هناك حتى بعد انتهاء عمر هذا الكوكب الأرضي الذي انطلقت منه !

وربما اكتشفت تلك المخلوقات الفضائية المفترضة رسالة المركبة بعد اختفاء كوكبنا الأرضي . . وربما جاءت مسرعة للرد على نداء الإنسان . . فلم تصل إلا بعد فوات الأوان . . وقد أصبح أثراً بعد عين . . ولم تبق منه إلا الأطلال الدارسة . .

وحتى لا تغرقنا كآبة هذا الافتراض ، لنعد إلى سؤالنا :

● ما المعنى الإنساني البسيط لهذه المحاولة الفضائية الغريبة ؟

لقد عودنا إنسان الحضارة الغربية أنه لا يقوم بعمل علمي إلا لفائدة نفعية . . ولكن محاولته هذه تبدو بعيدة عن التفكير الذرائعي النفعي . . فلماذا أقدم عليها ؟

حتى نستطيع الإجابة عن هذا السؤال لعله ، من المفيد والطريف أن نلاحظ إن إنسان الحضارة المادية قد نجح في محاولته هذه ، واستطاع إرسال تحيته وصوته إلى الفضاء الخارجي في العصر الذي لم يعد فيه الإنسان الغربي يسمع تحية جاره في الشقة المجاورة ، ولا صوت صديقه عبر التليفون ، ولم تعد الأم تسمع صوت ابنها ، ولا الأب صوت ابنته ، إلا في المناسبات السنوية إن سمحت الظروف ووافق الأبوان على دفع ثمن التذكرة أو ثمن البنزين للابن الذي قرر (التضحية) بعطلته والمجيء لزيارتها في بيت الشيخوخة المنسي !

ما أعجب هذا الإنسان !

يريد أن يرسل صوته إلى كائنات خارج مجموعته الشمسية بينها وصلت حضارته إلى مستوى العزلة الفردية الصامتة ، اللامبالية بين الإنسان والإنسان ، وبين الأخ وأخيه ، وبين الوالد وبنيه وهم على أمتار من بعضهم ويملكون مختلف وسائل الإتصال من هاتف وسيارة وطائرة وقطار أسرع من الريح . . . ولكن ما الفائدة ؟ . .

. . . إذا كان الإنسان لا يلقي التحية اليوم على جاره الأقرب . . فما الفائدة من البحث عن مخلوقات يجاورها في الفضاء البعيد ؟

ألا يكاد ينطبق عليه القول المأثور : ما الفائدة إذا ربح الإنسان العالم . . وخسر نفسه ؟ !

وتزداد هذه المفارقة عندما يأتي خبر علمي آخر ، شبيه في مغزاه من حيث الاتصال والتواصل ، بخبر إرسال المركبة لإيصال الصوت إلى كائنات أخرى . .

الخبر الآخر : هو أن العلماء اكتشفوا بأنه حتى الأشجار (تتواصل) فيما بينها وتحادث بعضها بعضاً ، خاصة في وقت الخطر عندما تهاجمها كائنات معادية . .

يا سبحان الله . . حتى الأشجار تتواصل وتتحادث . . ولكن الإنسان بنى لنفسه حضارة فيها كل وسائل الإيصال في الوقت الذي فقد فيه القدرة على التواصل الحقيقي مع ذاته !

أي خسارة كبرى . .

إنها نفس قصة الفقير المعدم الذي يصبح مليونيراً بعد حياة شاقة وجهد جهيد . . وعندما يبنى قصره الجديد ، وتتوفر لديه كل وسائل المتعة والراحة ، يصاب بمجموعة من الأمراض التي تحرمه من كل إمكانية للإستمتاع بالحياة . . فلا يبقى لما جناه وصنعه أي معنى . . والأدهى أن أمراضه نفسية أكثر منها جسمية .

لا أدري إن كان القارىء يرى ما أرمي إليه من هذا المثل . . ولكني واثق من أن الذين عاشوا في المدن الغربية الكبرى لبعض الوقت ، واحتكوا بناسها ، ورأوا طبيعة علاقات المتواصل . . أو بالأحرى عدم التواصل ، بين البشر فيها ، سيرون تماماً ما أريد إيضاحه . .

إن تقدم وسائل الإيصال ووفرتها وانتشارها في أوساط هؤلاء . . يقابله تدهور القدرة على التواصل الحقيقي الحي فيما بينهم ، والعزوف عن تنميته واسترجاعه ، والعجز التام عن تحقيقه . .

وكأن وسائل الإيصال . . من تلفزيون وإذاعة وهاتف . . لم تخترع لتقوية التواصل بين البشر . . وإنما للقضاء عليه !!

والناس في شوارع تلك المدن نوعان : نوع صامت مكفهر مشدود الملامح والقسمات ينظر في خط مستقيم وكأنه يحدق في الفراغ . . ويتحرك مسرعاً كأن خطراً ما يلاحقه . . وهؤلاء هم الأكثرية . . الذاهبة إلى أعمالها في المصانع والمكاتب أو العائدة منها . .

أما النوع الثاني ـ وهم قلة قد لا يتنبه إلى وجودهم الشخص العابر بهذه المدن ـ فأولئك هم الأفراد الذين طفح بهم الكيل . . كيل الصمت وعدم التواصل . . فانفجر المكبوت والمكتوم وصاروا يتحدثون إلى نفوسهم . . وإلى الفراغ . . وإلى شخصيات وهمية في سقوف محطات المترو . وعلى أرصفة الطرقات . . ويطلقون الخطب . . ويلقون الأشعار . . والأغلبية الصامتة تنظر إليهم وكأنهم من عالم آخر . . وهي لا تشعر أن هؤلاء خريجو مدرستها في الحياة . . فالصمت الدائم يولد الهذيان . . والجد العابس المستديم يولد الجنون العابث الهازل بكل شيء .

وبين اولئك وهؤلاء . . فئة من بشر هذه المدن في منزلة بين المنزلتين على وشك

أن تنتقل من صف الأغلبية الراكضة العابسة الصامتة إلى صف الأقلية المتزايدة من (المحتجين) على صمت العقل الآلي . . تلك الفئة تجدها قلقة في صمت . . ولكن قلقها يشي ببعض الأعراض الظاهرة كقضم الأظافر بعصبية وتحريك الشفاه بكلام غير مسموع وغير ذلك من المؤشرات الدالة على أن الفيضان الداخلي بدأ يضرب الأسوار الخارجية للسلوك بعنف ، وإنه على وشك أن يجتاح البقية الباقية التي تعترضه من ضوابط التعقل الجماعي في المدينة الغربية .

عندما وصل إنسان الحضارة إلى هذه الحالة من عدم التواصل مع ذاته على تراب هذه الأرض . . فكر في توصيل صوته وأنباء حضارته إلى خارج المجموعة الشمسية ! .

إلا من يقول له : قف ! . . إلى أين أنت ذاهب أيها الأحمق المتمدن ! . . ألق تحية الصباح على جارك . . ثم واصل رحلتك إلى ما وراء المريخ !

وكأن الحكمة الإلهية تريد أن تنبه هذا الإنسان إلى خطئه . . فتهديه إلى أن يكتشف بأن أشجار الأرض تتواصل وتتحادث فيما بينها . . وهو يعزف عن التواصل والتحادث مع أقرب المقربين إليه . . ثم يعالج عزلته ووحشته وضيقه بالبحث عن كائنات خارج المجموعة الشمسية ، يبثها لواعج وحدته ووحشته !

ذلك في نظرنا المعنى الإنساني الغريزي لهذه المحاولة . . ثم إن إنسان الفكر المادي هذا وقد عزف عن سماع صوت الوحي السماوي المنزل . القادم من الملأ الأعلى لهدايته ، أحس بالحاجة إلى تعويض هذا العزوف المنحرف بالبحث عن صوت آخر في الفضاء . . يروي ظمأه الإنساني إلى التواصل مع الكون الأكبر . . فكانت هذه المحاولة التعويضية التي لن تشفي غليله . . ولن تعوضه عن صوت الوحي الحق . في الكتب السماوية ، وهي تتلى عليه بكرةً وأصيلاً . . فأي كائنات تعوض عن ذلك ؟؟

* * *

ويبقى أخيراً إن كل وسائل الإيصال في عالمنا المعاصر ـ وخاصة الصورة التلفزيونية ـ بقدر ما هي سريعة وفعالة في إيصال مادتها . . مجرد إيصال . . بقدر ما هي مسؤولة عن أضعاف روح التواصل لدى الإنسان الذي يستقبلها . . وخاصة الصغار القابلين للتأثر بها بشكل كاسح .

لنتأمل في حادث انتحار أحد الأمريكيين بالنار أمام عدسات التلفزيون . . بينما المصورون لا هم لهم إلا التقاط صورة الاحتراق لإيصالها لجمهور المشاهدين في التلفزيون كسبق إعلامي . . ولم يهتم أحدهم بإنقاذ ذلك المسكين الذي كان يحترق . . فقد كان بالنسبة لعقلية الإيصال التلفزيوني مجرد (مادة) مثيرة للمشاهد . . وليس إنساناً من لحم ودم وشعور يحترق في النار !

هذا الحادث ، الذي أحدث ضجة وقت وقوعه ، يصلح نموذجاً واقعياً لتلخيص مأساة عصرنا : براعة في الإيصال . . وسقوط مريع في التواصل . . وإلا كيف استطاع بعض البشر ترك إنسان يحـرق نفسه . . واكتفـوا بتصويـره . . بل ضيعـوا اللحظات الأخيرة من عمره بين الحياة والموت . . في تشغيل الكاميرا من أجـل صورة الإيصـال المثيرة . . وليمت من مات بالنار ! . . دون تواصل من أحد بكلمة تهديه . . أو فعل ينقذه . . سوى الفرجة المتلذذة بالمشهد !

أيختلف ذلك عن صورة الرومان ، في الأيام الأخيرة لحضارتهم ، وهم يتفرجون على فتك الأسود بالمساجين في ملاعب الرياضية ؟ نحن ـ إذن ـ في عصر ـ يجمـع بين إيصـال الكتروني . . وتـواصل حجـري . . وصفة (حجـري) منسوبـة إلى الحجارة الصماء ، وليس إلى إنسان العصر الحجري . . الذي كان قمة في التـواصل الإنسـاني العفوي قياساً بإنسان العصر الالكتروني !

ثم هل هي صدفة أن يموت عدد من أدباء الغـرب الكبار في الآونـة الأخيرة ، منتحرين ، في غرف الفنادق المنعزلة بعيداً عن الأهل والأقرباء والأحبة . . وهم رجال التواصل الشعوري ورجال التفاعل مع الآخرين ؟ تلك ظاهرة تعبر عن واقع التواصل الحجري في عصر الإيصال الالكتروني وهي تنبيه وإنذار لمن أراد أن يفقه !

حَضَارة بَيْضَاءُ . . . وَشَاعِرَان أسوَدَان ! ؟

أمامي صورة الشاعر الأفريقي الجنوبي الأسود « مولويز » الذي أعدمته السلطة البيضاء في جنوب أفريقيا مؤخراً بتهمة قتل . . لم تثبت أبداً .

وأمامي أيضاً صورة الشاعر الأفريقي الأسود « ليوبولد سنغور » رئيس جمهورية السنغال السابق . . وهو يلقي خطاب « تخليده » في مجمع الخالدين الفرنسي ، أي الأكاديمية الفرنسية بحضور الرئيس الفرنسي ميتران شخصياً ، وواضح من الصورة أنه الرجل الأسود الوحيد بين الوجوه البيضاء اللامعة التي تملأ مقاعد الأكاديمية الفرنسية .

وبين الصورتين . . تنتصب في خاطري علامة استفهام . . مقلقة غريبة ، أقامت معي ، ورفضت أن تغادر !

علامة الاستفهام قالت لي بهدوء في سكون الصمت :

ـ « لماذا أرسلت (العدالة) البيضاء « مولويز » إلى ساحة الإعدام وعلقته من حبل المشنقة . . في حين أرسلت (الحضارة) البيضاء مواطنه الأفريقي وزميله الشاعر « ليوبولد سنغور » إلى مجمع الخالدين الفرنسي كأول أفريقي يدخل الأكاديمية الفرنسية ؟ ! . . وبكل مظاهر الحفاوة والتكريم ؟؟

ما المسافة بين منصة الإعدام ومنصة الأكاديمية الفرنسية ؟

لماذا أوقف « مولويز » على المنصة الأولى . . وأوقف « سنغور » على المنصة الثانية ؟؟

وهل المسافة الأخرى بين القوة البيضاء التي تحتل جنوب أفريقيا والتي أعدمت « مولويز » . .

والقوة البيضاء التي احتلت السنغال وتبنت سنغور حتى أوصلته إلى مجمعها الخالد . . هل هذه المسافة تبدو بعيدة جداً . . كما قد نتصور أو يتصور البعض ؟

وإذا كان مفهوماً أن تعدم القوة البيضاء الشاعر الأفريقي « مولويز » . . فما سر هذه الأريحية الحضارية البيضاء تجاه الشاعر الأسود الآخر . . ليوبولد سنغور ؟

لماذا هذ « الاستثناء » التاريخي لسنغور بجعله الأديب الأفريقي الوحيد الذي يجلس إلى جانب عمالقة الثقافة الفرنسية في مجمعها الخالد ؟

* * *

إن الحضارة الأوروبية البيضاء هي الحضارة الوحيدة في العالم التي لا تؤمن بالعطاء المجاني ، وبالمكافآت و« الإكراميات » المجانية . . بل هي أشد ما تكون ، وأقسى ما تكون في أخذها والعطاء !

فلماذا « أعطت » سنغور . . ما أعطت . . طالما أن قاموسها لا يشمل أي مفردة للعطاء الإنساني العفوي ؟ !

حاولت أن أجد في الكتابات العربية التي غطت الحدثين ـ حدث إعدام الأول ، وحدث تنصيب الثاني في المجمع ـ ما يلقي بعض الضوء على هذا السؤال المقلق الذي ظل يكبر في خاطري حتى خرج من سكون الصمت . . إلى ضجيج الإلحاح ، فلم أجد ما يشفي الغليل .

والغريب أن الكتابات العربية التي « تضامنت » مع الشاعر الأسود مولويز ـ بعد إعدامه ـ وترحمت عليه بحرارة . قد أظهرت « تضامنها » أيضاً من قبل مع الشاعر الأسود والرئيس السابق ليوبولد سنغور ، وهنأته (بحرارة) على دخوله مجمع الخالدين الفرنسي* . . وكأنه انجاز هائل للعالم الثالث ، ولجميع الشعوب المقهورة ، والقوى المناضلة في آسيا ، وأفريقيا ، وأمريكا اللاتينية !

(*) جرت مراسيم إدخال سنغور الأكاديمية الفرنسية في ٢٩ مارس (آذار) ١٩٨٤ .

بل ان بعض تلك الكتابات حملت ـ ضمناً أو صراحة ـ أملها في أن يأتي كاتب عربي أفريقي من الناطقين والكاتبين بالفرنسية ـ بعد سنغور ـ ليحتل مكـانه أيضـاً في الأكاديمية الفرنسية . . وهكذا تتحقق « عالمية » الأدب العربي والأفريقي ويحقق نجاحه المرجو في امتحان أهل المدنية !

أحد الكتاب العرب ذهب إلى حد وصف ليوبولد سنغور بأنه « رجل شاهد على العصر . . ومرآة له . وهو رجل أجدر بأن نعرف عنه الكثير في عالمنا العربي . . . » .

وإذا كنت لست متأكداً من أن سنغور يصل إلى مستوى شاهد العصر ومرآته . . فإني أوافق أخي الكاتب العربي بأن سنغور : « رجل أجدر بأن نعرف عنه الكثير في عالمنا العربي » . . نعم يجب أن نعرف عنه الكثير . . لكن ماذا يجب ـ بالضبط ـ أن نعرف ؟

تلك هي المسألة !

ونحن لا نريد أن نتهم سنغور بأي شيء . .

نريد ـ فقط ـ أن نكـون منصفين معـه . . لكن ليس مثل « انصـاف » السلطة البيضاء في جنوب أفريقيا مع زميله ومواطنه الشاعر الأفريقي مولويز . . !!

والجـواب في كشف حقيقة « أوراق اعتـماد » سنغور الحقيقيـة التي جعلته أهـلاً لدخول مجمع الخالدين الأبيض !

وربما ساعدني إخواني الكتاب العـرب في هذه المهمة . . ليس بشكل وصفي جاف محايد ، وإنما في مواجهة السؤال المبدئي الذي بدأنا به هذه الكلمة : لماذا أعدموا مولويز وأكرموا سنغور ؟

ولعل سنغور ، الكاتب الفصيح نفسه ، يجيبنا أيضاً عن ذلك . . أم لعلنا نجد الجواب في أشعار الشاعر القتيل مولويز ؟ !!

إيمان جديد .. في قلب العالم المادي

« شيء ما . . جديد وعميق يولد في ضمير العالم . . »

«في بداية حضارتنا الغربية اخترنا «العقـل» بديـلاً وحيداً عن التقـاليد العتيقـة والاعتقادات الموروثة . كان ذلك قراراً عظيماً وشجاعاً وقد أعطى الإنسان بالفعل كرامة جديدة . ولكننا باتخاذ ذلك القرار استبعدنا « الروح » ، مصدر طاقة الحياة وحيويتها . لقد كبتنا قوة الروح وأذللناها . لقد قطعنا الصلة نهائياً بين عقلنا وروحنا . والآن عندما هرمت حضارتنا انطلقت قوى الروح الحبيسة لتدمر إسار العقل وتفقدنا الاتزان . . .

ولقد قررت حضـارتنا أن تبني لـذاتها مجتمعـاً « علمانياً » . . كـان ذلك عـظيماً أيضاً . . وكنا في أمس الحاجة إليه . فقد أزال سلطان الكهانة المتحكمة باسم الدين وأعطى احتراماً وقدسية لحياتنا العادية وعملنا اليومي . ولكن هذا القرار ذاته حرمنا من أعمق مـا يمنحه الـدين : الشعور بـالمعنى اللامتنـاهي للحياة ، وامتـلاك سر الوجـود وجوهره ، والإحساس بالقوة الهائلة للمواقف النابعة من اليقين المطلق . . والآن في نهاية عصرنا العلماني نشعر بالاقتراب من الهاوية لافتقارنا إلى ذلك الإيمان المنقذ المخلِّص » .

بهذه الكلمات يوجز المفكر الوجودي المسيحي المؤمن « بول تيليك » Paul Tillch أزمة الحضارة الغربية في كتابه الحي النابض الغنـي بالمعاناة والتطلع إلى عهد إنسـاني جديد ، والذي أطلق عليه The Shaking of the Foundations إشارة إلى أمله في « هز الأسس والدعائم » التي قامت عليها الحضارة المادية الحديثة واستبدالها بدعائم جديدة أشد صلابة ، وأكثر ضمانة . . .والحياة التي عايشها وعاناها هذا المفكر تجعله « شاهداً » على عصره يحق له أن يحكم عليه . فقد قضى معظم سني شبابه بموطنه ألمانيا أواخر القرن

الماضي وأوائل هذا القرن عندما كانت أوروبا مؤمنة أشد الإيمان بحضارتها العلمية الجديدة المستنيرة التي رأت فيها الخلاص النهائي للبشرية في بحثها المضني عن الإستقرار والرخاء والتقدم والاستنارة . . . وجاءت سنة ١٩١٤ فوضعت نهاية مفجعة لتلك الأحلام الذهبية التي راودت نفوس الكثيرين في تشوقهم إلى سلام ائم ، وعدل مستقر متزايد ، وعلم عقلاني متسع الآفاق . . .

ثم انتهت الحرب العظمى الأولى سنة ١٩١٨ مخلفة ذكريات لا تنسى عن الخرائب والضحايا . . . وبين ١٩١٨ - ١٩٣٩ ظلت النفوس الكظيمة تجتر آلامها وأحقادها وتستعد لثاراتها حتى اندلعت الحرب الثانية فأعادت إلى الأذهان فظائع الأولى . . . لكن بشكل أشنع وأبشع وأشد مساساً بحياة الجنس البشري كله . . . وخرجت المجتمعات الكبرى الرئيسية في أوروبا مجهدة مضعضعة منهوكة وقد فقدت نفوذها الخارجي وأضاعت أمنها وسلامها واستقرارها الداخلي : فسرت الحمى إلى الأعماق وأضحت مرض نفس وروح . . . وأزمة وجود وحياة ، بعد أن كانت أعراض اختلال سياسي واجتماعي . . . آية ذلك كله فيما نراه من غليان وتشاؤم ورفض في بريطانيا وفرنسا وألمانيا ، وهي الأمم الثلاث التي قامت على أكتافها - تاريخياً - الحضارة الأوروبية الحديثة . فألمانيا - إلى اليوم - لا تزال معسكر احتلال يقسمها شرقاً وغرباً وهي التي قاتلت في سبيل الوحدة ، ويقوم «جدار برلين» هاجس قلق وأسى في صميم الضمير الألماني(*) . . . أما فرنسا فقد عاشت تمزق الحرب الجزائرية ، وقبلها الهزيمة المذلة في ديان بيان فو ، وقبل هذه وتلك كوابيس الإحتلال النازي الرهيب . . . وأما بريطانيا فقد صَفَّت بسرعة امبراطوريتها - طوعاً أو كرهاً - وانصرفت تعالج شؤون « البيت » الذي أنهكته الإضرابات العمالية والتراجع الاقتصادي . . . وأخيراً لا آخراً . . . الحرب الأهلية الإيرلندية الجارية إلى يومنا هذا وقد عرّت كل ما تدعيه بريطانيا من استقرار وحرية واتزان وأمان ! وإذا رأينا اليوم « قوافل » شباب أوروبا تسعى في رحلات الضياع واللامبالاة والبحث عن الجديد بين قارات الدنيا فيجب أن نتعاطف معها - دون أن نقلدها - فهي الطفولة التي أبصرت النور الكئيب في أتون هذه الأوضاع المتردية المفجعة . . . ولأن هذه القوافل من الشباب - التي تغني منتظرة من جديد وجه يسوع وبوذا ونبي جبران - احترقت في المأساة ، فقد أضحت ذات ضمير مرهف يكتشف الزيف في بنية الحضارة الغربية بين إعلان للحرية والإخاء

(*) هذا قبل المتغيرات العالمية الأخيرة التي أدت إلى وحدة المانيا .

والمساواة في بلدانها وتطبيق للإستعباد والتمييز والكراهية في « المستعمرات » وبلدان العالم الفقير الثالث عموماً . . . وذلك جانب هام آخر من جوانب أزمة الضمير الغربي . . .

ذلك كله رأى إرهاصاته وإنذاراته « بول تيليك » ببصيرته الثاقبة عندما سيطرت النازية على ألمانيا واستعدت متحفزة للانقضاض على أوروبا والعالم . . . فرحل إلى العالم الجديد أملاً في خلاص . . . لكن أي خلاص ؟ في أميركا التي زعموها « عالماً جديداً » ـ وهي تحمل بذور إثم العالم القديم من تمييز عنصري ومطامع مادية وسيطرة للآلة وانجراف وراء العنف والتسلط ـ في أميركا رأى « تيليك » ما رآه أديبنا العربي ميخائيل نعيمة فأنكره ورفضه : « . . . إن هو إلا أنفاس التنين المتصاعدة من ألوف المداخن ، وملايين النوافذ ، وجبال متراكمة من الحديد والحجر والقير والأسفلت ، وقوافل لا يدرك أولها وآخرها من العجلات ـ العجلات المسيرة بالغازات . . . وبالبخار . . . وبالكهرباء . تتصاعد هذه الأنفاس في الهواء فينوء تحتها الهواء . ترفعها الأرض بكل قواها إلى فوق فتشمئز منها السماء ، وتضغط بها إلى أسفل . فتبقى عالقة بين الأرض والسماء ، حافظة من الشمس حرارتها . خانقة من النسيم أنفاسه . ضاغطة بصفائح من حديد محمية في نار جهنم على صدر « التِّنّين » المتمدد بين نهرين ، الفاغر فاه ليشرب البحر ويبتلع البر دون أن يرتوي يوماً أو يشبع . . . » (كتاب المراحل) .

هكذا أبصر ميخائيل نعيمة مدينة « نيويورك » ـ رمز الحضارة المادية ـ التي أسماها « تنين البحر والبر » النهم الذي لا يمكن أن يشبع أو يقنع . .

وعاد ميخائيل نعيمة إلى تراثه الشرقي الصوفي العريق فوجد فيه طمأنينته . . أما المفكر الألماني المهاجر فقد اعتصم بتراثه الغربي يبحث عما ينقذه فوجد في الالتقاء بين المسيحية والوجودية المؤمنة المنطلقة من الحرية الإنسانية في إطارها المسؤول ما يرضي توقه فأصبح واحداً من كبار مفلسفي التيار الوجودي المؤمن (للوجودية تيار ملحد يمثله سارتر) وغدا أحد كبار اللاهوتيين المسيحيين الداعين إلى عقيدة إنسانية إيمانية جامعة تؤاخي بين مختلف الأديان والأجناس في رحاب « العالم الشجاع » (وهو ليس العالم الجديد الشجاع الذي يبني أجياله في أنابيب الاختبار ويحيا حياته طبقاً لآلية الكمبيوتر والذي حذرنا منه الدوس هكسلي في روايته المشهورة : (Brave New World) إنما هو ذلك العالم الموحد الذي يدعو إليه برتراند رسل وأرنولد توينبي ودي شاردان وجوليان هكسلي منادين بضرورة توحيده في ظل سلطة عليا تمنع قيام حروب جديدة وتقارب بين

أنظمته المختلفة بالتدريج . وإذا حاولنا أن نفسر أحلام المفكرين بالأحداث السياسية الرّاهنة ، فلا بد من الملاحظة أنَّ مبادىء اتفاقية العمل المشترك بين أمريكا وروسيا والتي تم التوصل إليها خلال زيارة نيكسون إلى موسكو عام ١٩٧٢ تمثل الخطوة الأولى نحو تلك السلطة العليا العالمية التي نادى بها كبار المفكرين الغربيين قبل عقود عديدة من السنين . وإذا قامت حكومة عالمية في يوم من الأيام فإن مؤرخيها لا بد وأن يراجعوا (اتفاقية موسكو ١٩٧٢) كإرهاص (تكرر مرة أخرى في قمة واشنطن ١٩٨٧)(*).

والواقع أن هذا الحدث العالمي قد أتى بعدما شهدت فترتنا الحالية تطورات خطيرة في كل مكان :

١ ـ تغير كبير في فهم الإتحاد السوفياتي والمعسكر الإشتراكي للشيوعية ، والتحول من مفهوم الثورة العالمية المكتسحة إلى مفهوم بناء الدول الاشتراكية داخلياً في ظل التعايش السلمي .

٢ ـ نهوض أوروبا ضد النفوذين الأميركي والسوفياتي واتجاهها نحو خلق كتلة أوروبية موحدة انطلاقاً من السوق المشتركة . وقد جاء دخول بريطانيا دعماً كبيراً لهذه الفكرة التي تتبلور اليوم على الصعيد السياسي بإنشاء سكرتارية سياسية لأوروبا الموحدة في إطار المنظمة .

٣ ـ خروج الصين الشعبية من عزلتها ودخولها الأمم المتحدة واعتراف أميركا بها واقعياً وتخليها هي الأخرى عن تطرفها السابق .

٤ ـ وصول العالم الثالث إلى درجة من التطور والتحول لا بد وأن تؤدي إلى تغييرات جذرية في أوضاعه .

هذه التطورات بالغة الخطورة يرافقها إحساس قوي في قلب الحضارة الغربية مؤداه : أنّ هذه الحضارة تعاني خللاً أساسياً في قيمها وضميرها وأنه لا بد من التطلع إلى عهد جديد قوامه الإيمان والتعاون الإنساني الشامل . . . في الوقت الذي تدخل فيه شعوب العالم الثالث مسرح الفعل العالمي مُتطلِّعة إلى التكنولوجيا الغربية ، محتفظة ـ في الوقت ذاته ـ بتراثاتها الروحية العريقة .

كتب المفكر الإنساني التطوري جوليان هكسلي يقول : « إن عصرنا الحالي القلق

(*) لا شك أن قيام النظام الدولي الجديد شبه الموحّد بعد انهيار الاتحاد السوفياتي (١٩٩٠ /١٩٩١) يمثل ذروة هذا التطور . . . ويعود تاريخ هذه المقالة إلى ١٩٧٢ .

الذي جاء بعد حربين عالميتين يشهد اليوم انهياراً شاملاً للمعتقدات السائدة والمفاهيم الحالية الشائعة . . . كما يشهد قناعة متزايدة بأن النظرة المادية الخالصة لا يمكن أن توفر أسساً صالحة للحياة الإنسانية » .

ويقول أرنولد توينبي ، أكبر فيلسوف للتاريخ في عصرنا : « يبدو أن الخلاص الوحيد للإنسان في عصر الكمبيوتر هو الصفاء الروحي الداخلي ، الصفاء الذي لا يمكن تحقيقه بإدمان المخدرات أو الاستسلام للتعصب والعنف . . . إن الصفاء الروحي المطلوب ، ليس هو الصفاء السلبي الذي يهرب من مشاكل العالم . . بل هو ذلك الصفاء الإيجابي المحب الذي يواجه آلام الحياة بقلب مفتوح ليعالجها بالمحبة » . . . هذه النتيجة توصل إليها توينبي في كتابه الأخير « التجارب » بعد أن ألف موسوعة كاملة للحضارة الإنسانية منذ أقدم العصور تابع فيها تطور الإنسان في رحلته التاريخية المضنية الشاقة . . .

ويكتب المربي البريطاني المخضرم « ف . هابولد» الذي حارب في جبهات حرب ١٩١٤ ثم ختم حياته العملية بتأليف كتاب سماه : « الإيمان الديني وإنسان القرن العشرين » يقول : « شيء ما يحدث في العالم ، لقد حمل الجنس البشري عدة ترحاله وعاد إلى المسير . إن جميع المؤسسات من سياسية واجتماعية واقتصادية ، وإن جميع أنظمة الفكر من علمانية ودينية قد وصلت إلى درجة التمازج والانصهار . . . لقد اهتزت الأسس القديمة وأثبتت الأوضاع القديمة عدم صلاحيتها . . . إن الخمرة الروحية الجديدة لا يمكن أن تسعها الدنان العتيقة وإن وضعنا الراهن ليوحي بأننا على وشك المرور بقفزة من تلك القفزات التطورية الهائلة التي تمر بحياة الإنسان العقلية والروحية . . . » .

شيء ما جديد وغامض . . . يجري على أرض الواقع . . ويفرض ذاته على العقول الكبيرة المرهفة . . . نحن على أبواب عالم جديد مختلف عن عالمنا لذي نعايشه ونضيع في يومياته الرتيبة وأحداثه الجزئية . . . عالم جديد تتطلب رؤيته تجاوزاً للذات ، وارتفاعاً عن التقليد ، وتجديداً في النظر والإحساس(*) .

(*) ما أوردناه أعلاه من شواهد فكرية على الأحياء الإيماني في قلب العالم المادي ، يمثل نماذج بين مؤشرات كثيرة أخرى تدعم هذا الإستنتاج ، ويجدر أن نذكر من بينها كتاب رينيه دوبو « إنسانية الإنسان » ، تعريب د. نبيل الطويل ، الذي يمثل نقضاً لمادية الغرب واستهلاكيته من أحد عقوله العلمية البارزة . كما وتجدر الإشارة إلى كتاب الباحث الأمريكي مايكل هارت عن أعظم مائة قائد في تاريخ البشرية جاء النبي العربي الكريم (ص) أولهم على الإطلاق .

والعرب اليوم في معاناتهم لواقع الهزيمة والتجزئة وضياع الرؤية . . . ما موقعهم من عالم الواقع المتغير . . . وعالم الفكر المتجدد ؟ وما دورهم ومكانتهم في رحاب « العالم الجديد الشجاع » ؟

سؤال يجب أن نطرحه على أنفسنا حين نصبح . . . وأن نطرحه على أنفسنا حين نمسي . . .

وكلما ازدادت معاناة الأزمة . . . اتسع أمل الخلاص . . . وقديماً تعلمت أمتنا هذه العظة البالغة : ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ صدق الله العظيم .

الباب الثامن

الثقافة العربية
في همومها اليومية

- نسيناها ؟ .. الثقافة نحتاجها من جديد !
- وضعنا الثقافي هل كما يبدو على السطح ؟
- مسؤوليات تنتظر الصحافة الثقافية
- مجلاتنا الثقافية وطبيعة المرحلة
- مختلفون حتى على عروبة الثقافة

نسِيناها ؟
الثقافَةُ . . . نَحتاجُها منْ جَديدٍ !

في السنوات العشر الأخيرة انشغل قسم من العالم العربي بالبناء الاقتصادي والعمل الإنمائي المتسارع ، بينما انشغل القسم الآخر من عالمنا العربي بمشكلاته وأزماته وحروبه الأهلية وخلافاته المتصاعدة .

وفي كلتا الحالتين لم يكن ثمة وقت للعمل الثقافي وللاهتمام بالثقافة والفكر والكلمة وما يتصل بها من شؤون وشجون . . بالشكل المثالي المنشود .

واليوم تهدأ حركة البناء المادي في القسم الأول ، بعد أن تم إنجاز القسم الأعظم من الهياكل والبنى الأساسية من طرق ومطارات وموانىء وإسكان ومدارس ومستشفيات ومحطات كهربائية وصناعات أساسية .

تهدأ حركة البناء المادي المتسارعة تلك ، بعد إنجاز البنى المذكورة ، وأيضاً بسبب الهدوء الحالي في أسواق النفط ، وفي دورة الاقتصاد العالمي بمجمله . . فيحتاج الأمر إلى وقفة متأنية تنظر فيما حولها بتمحيص وإمعان .

أما في القسم الآخر من العالم العربي فإن المؤشرات تدل على خفوت حدة الأزمات والمشاكل مع اقتراب الحرب الأهلية اللبنانية من نهايتها المأمولة ، إلى حل عدد من مشكلات الخلاف بين دول عربية شقيقة . .

وفي الحالتين ، وفي القسمين ، فإن عالمنا العربي اليوم بحاجة إلى إعادة نظر ثقافية في مجمل شؤونه . . لتقويم المرحلة السابقة بتجاربها ونتائجها ودروسها ، والنظر في المرحلة الجديدة ومتطلباتها واحتمالاتها ومساراتها . .

ففي القسم الذي شهد سباق التنمية المتسارع ، هناك حاجة ماسة اليوم للتوقف الهادىء المتأني والمتأمل لتقويم تجربة البناء ، والتمييز بين الإيجابيات والسلبيات ، وفصل أعراض الطفرة الخارجية عن أساسيات البناء الجوهري الذي أنجز وكذلك لتقويم واستكشاف طبيعة المرحلة الحالية والمرحلة المقبلة وما تحملانه من مستجدات ومتغيرات . وإذا كانت الوفرة المادية قد حلت العديد من المشكلات في المرحلة السابقة ، فإن الترشيد في الوقت الحاضر والمستقبل سيحتاج إلى الكثير من التخطيط المدروس ، والتفكير المتعمق ، والحلول الفكرية المبتكرة التي لا بد منها لمواجهة المتغيرات والتحديات الماثلة . ومثل هذا التفكير الجدي القادر على المعالجة والمواجهة لا يمكن أن ينمو إلا في مناخ ثقافي حي يشمل المجتمع بأسره في مراكز البحوث ، والجامعات والأندية الثقافية ، والتلفاز والإذاعة والصحافة ، وفيما تصدره المطابع ودور النشر من كتب وأبحاث ذات نظر ثاقب وتحليل مبتكر .

أما القسم الآخر من عالمنا العربي الذي أوشك ـ كما نأمل ـ على تجاوز مشكلاته الداخلية وأزماته العنيفة فإن مرحلة التهدئة الجديدة أحوج ما تكون أيضاً إلى تنشيط فكري وثقافي بنظرات ومنطلقات جديدة كل الجدة تتجاوز إطار الجو المتأزم الخانق ، كالذي سيطر مثلاً في السنوات العشر الأخيرة على لبنان العزيز وطبع مؤسساته الجامعية والثقافية والفكرية بطابع الحرب الأهلية والتوتر الدائم وأتاح للفكر المعادي نشر مقولاته وترويج ادعاءاته في ظل الغزو الإسرائيلي وما سبقته من ظروف قاسية وما تلته من مضاعفات مأساوية . .

وإذا كانت قوة الدافع الثقافي لم تتوقف في مؤسسات لبنان ومطابع بيروت ، فإن مرحلة ما بعد الحرب الأهلية هي بلا شك فرصة خصبة لعودة الإزدهار في الثقافة ـ كما هو العهد بلبنان دائماً ـ تقويماً لتجارب المرحلة المنقضية ، واستشرافاً لملامح الحياة الجديدة التي يقبل عليها لبنان العربي الجديد بإصرار على العيش الكريم المشترك ، وتطلعاً لإستئناف دوره الحضاري التاريخي في مجال الثقافة العربية كمنبر أساسي من منابرها وباعتباره جسراً موصلاً بينها وبين الثقافة العالمية المعاصرة أخذاً وعطاء .

وعندما تعود العافية إلى بيروت الثقافة ، فإن لنا أن نأمل أن تخمرات ثقافية كثيرة في أنحاء متعددة من العالم العربي ، مشرقه ومغربه ، ستجد طريقها قريباً إلى التفتح والازدهار في هواء لبنان الثقافي المنعش ، حيث ينتظر الكثيرون من رجال الثقافة والبحث

في البلاد العربية ، عودة إمكانات الطباعة والنشر إلى سابق عهدها في بيروت لوصل ما انقطع واستئناف نشاطهم الثقافي المعتاد عبر المنبر اللبناني ذي النبرات الحية القادرة على الوصول إلى كل إذن عربية . .

* * *

هكذا . . من أقصى الوطن العربي إلى أقصاه . . تدق ساعة العمل الثقافي الجدي من جديد . . . تدق لتعلن أنه لا بد من إحياء ثقافي يمهد للأحياء العربي العام المنتظر والـواجب والحتمي في مختلف جـوانب الحيـاة ، رداً عـلى مـرحلة التشرذم والتـأزم والـتراجعات . . ولقـد جربنـا المادة . . . جـربنا الاستهـلاك . . . جـربنـا التصـارع والتقاتل . . . جربنا العنف والعنف المضاد . . . فلماذا ـ من أجل التغيير ـ لا نجرب بإخلاص الثقافة . . والفكر والعقل ؟!

ثم لنر الفارق . . . ولنشهد النتائج المدهشة !

بحثاً عن الجانب الخفيّ :
وَضْعُنا الثَّقافيّ . . هَلْ كَمَا يَبْدُو عَلى السَّطح ؟

. . . أم ترانا مبالغين ومغالين في الاستنتـاج بأن : « وضـع الثقافـة العربيـة ، والإبداع العربي ، ليس في مستوى التفاعل . ولا في مستوى الرد على تحديات المأساة المصيرية الشاملة ؟ »

وإن هذا الوضع ليس كما نتصوره ونصوره من عقم وهزال ؟

إن كان الحكم مستنداً إلى ما نشاهده أمامنا من مظاهر ثقافية ، ومؤشرات أدبية ، وفجاجة فكرية شائعة ومشاعة ، فأخشى أن يكون الأمر حسبما يبـدو للعيان من عقم وركود وضحالة وهزال .

فإن كان وضع الثقـافة العربية متمثلاً في هذا الانتشار السرطاني ـ تلفزة وإذاعة وصحافة ـ لما يسمونه الشعر العامي ، أو الشعر الشعبي ، أو النبطي ، أو ما أشبه على حساب الشعر الجزل الرصين الذي أعتاده العرب منذ امرىء القيس إلى المتنبي إلى أحمد شوقي .

وإذا كان وضع الثقافة العربية متمثلاً ـ بالمقابل ـ في تلك الألغاز والمعميات المسماة زوراً وبهتاناً بالشعر الجديد .

وإذا كان وضع الثقـافة العـربية متمثـلاً من ناحيـة أخرى في هـذه المسلسلات التلفزيونية التي أتت على الأخضر واليابس في نفوس الناشئة العربية وعقولها . .

وإذا كان وضع الثقافة العربية متمثلاً ـ أيضاً وأيضاً ـ في هذه الدعوات المتواترة بفجاجة إلى اللهجات العامية وما يرتبط بها من أدب محلي وفولكلوري بلدي وكيانات

قزمة مغرقة في ضالتها وتفاهة وزنها .

وإذا كان وضع الثقافة العربية متمثلاً ـ مع هذا كله ـ في هذه التنظيرات الفكرية المرتبطة بفروقات الطوائف والمذاهب والمبشرة بكياناتها المتناحرة والمنغلقة على ذاتها .

وإذا كان وضع الثقافة العربية قد تمثل ويتمثل في السنين الأخيرة في الدعوة التي سمعناها من بعض « كبار » الأدباء والمفكرين الناطقين باللغة العربية ، إلى الحوار الحضاري والفكري مع إسرائيل ، الثقافي حتى بعد مجازر صبرا وشاتيلا وحتى بعد مجزرة تونس .

نقول إذا كان وضع الثقافة العربية يتقوم ويحكم عليه ، بهذه المظاهر والمؤشرات والوقائع . . فإن الذي يتفاءل بوضعها لا بد أن يكون مواطناً كبيراً ، بل زعيماً كبيراً ، في عالم المغفلين !

ولأننا لا نريد لعالمنا العربي أن يكون أو يبقى جزءاً لا يتجزأ من عالم المغفلين في هذا العصر ، فلا بد أن نتصارح ونقر ونعترف بأن قائمة المظاهر الواردة أعلاه ، تمثل « معطيات » انتكاسة ثقافية لا يمكن التهرب منها .

ونقول انتكاسة ، لا أكثر ، تيمناً بالمصطلح العربي التفاؤلي الذي أطلق على الهزيمة الكبرى في يونيو (حزيران) ١٩٦٧ وصف « النكسة » فقط لا غير !

غير أن المرء بعد إقراره بهذه الحقيقة المرة التي لا بد من مواجهتها ، يساوره ـ كمراقب للوضع الثقافي العربي ـ في بعض الأحيان شعور غير مبين ، مؤداه بأنه يستحيل أن تكون الوضعية الحقيقية للثقافة العربية بمثل هذا العقم وهذا السوء ، وهذه السطحية التي تدعو إلى الغثيان ، وإنه لا بد ، رغم مظاهر الشكل الخارجي الفارغ لهذه الثقافة ، من بذور جديدة تختمر في عمق الأرض الطيبة ، ومن حيوية تنمو تدريجياً على امتداد الأجيال المثقفة الشابة في المشرق والمغرب لصياغة الرد الثقافي الذيلا بد منه ،والذي طال انتظاره . . وإن المسألة مسألة وقت ، ومسألة نضج واختمار . .

بل قد تكون المسألة مسألة انعدام وسائل النشر وامكاناته أمام مبدعي الثقافة الرصينة الجديدة الآتية من الأعماق نظراً لإنشغال بعض منابر النشر العربي الكبرى في الوطن الكبير ، بنشرات النعي الثقافي للأمة العربية التي يصر على إصدارها تباعا دعاة

العامية وأنصار التجزئة ودعاة الحوار الحضاري مع أريل شارون !) .

فهناك حديث يتكرر في الأوساط الثقافية العربية الجادة ، عن أدب جديد يكتب في مصر العربية . . أدب شاب معافى يختلف تماماً في روحه عن الكتابات الأخيرة لتوفيق الحكيم مثلاً .

ولكن هذا الأدب ما زال محدود الانتشار ومتداولاً على صعيد محلي ، ولم تتح له تلك الإنطلاقة على الصعيد العربي الواسع التي أتيحت لأدباء مصر العربية وشعرائها الكبار أيام قيادتها للركب لعربي وللنهضة العربية .

وفي المغرب العربي ، تتوارد مؤشرات عن أدب جديد أيضاً ، وعن فكر اجتماعي نقدي جديد يظهران في الندوات الثقافية التي تلاقي إقبالاً جيداً هناك ، ويتجليان في المواسم الثقافية العديدة التي تتميز بها الأقطار الشقيقة في المغرب العربي ، دون أن يتحول ذلك إلى ظاهرة ثقافية عربية عامة ، بسبب ضعف وسائل النشر والتواصل مع المشرق ، وغياب صحافة ثقافية عربية شاملة ـ كالرسالة والآداب مثلاً ـ قادرة على جعل أي عمل إبداعي عربي ، في أي قطر عربي ، جزءاً من الوعي العربي المشترك ، والمتعطش لمثل هذه الإبداعات . .

وفي أقطار الجزيرة العربية والخليج ، تعود الصحوة الثقافية تدريجياً إلى قطاعات عدة من المجتمع ، بعد انحسار الطفرة المادية ، وعودة وتيرة الحياة العامة إلى مراعاة أفضل لمتطلبات التطور الحضاري وقوانينه وشروطه . . مع ما يتطلبه ذلك من توسيع للمدارك ، وأعمال للعقل والفكر ، وارتفاع إلى مستوى المسؤولية الحضارية التي من أوجب شروطها انتشار الوعي الثقافي والفكري بين أوسع قطاعات المجتمع .

وبلا شك . . فإن ظهور الكتابات المتعلقة بالمنطقة العربية ، على أيدي مفكرين وباحثين عرب ، بالإضافة إلى تزايد عدد المتخرجين العرب في المجالات التكنولوجية التطبيقية ، يمثلان عاملين جديدين في مجال تحريك الثقافة العربية وحقنها بدم جديد ونظرات جديدة لم تكن متوفرة لها من قبل .

وعود على بدء نقول : المظاهر الشائعة للثقافة العربية لا تبشر بالخير .

لكن من حسن الظن بالنفس والتاريخ وقوانين التطور ، أن نفتش ونبحث ، ولو

بمصباح ديوجين ، عن حقيقة الإبداعات الثقافية الجديدة وبـذورها الـواعدة في عمق الأرض العربية .

فمن لديه الاستعداد لحمل هذه الأمانة ؟ !

إنه دور يبحث عن أكثر من بطل !

مسؤوليات تنتظر الصحافة الثقافية

عندما بدأت النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر ، كانت الصحافة الثقافية ، والمجلات العلمية والأدبية ، هي عمادها ووسيلة انتشارها قبل عصر الجرائد اليومية السيارة وقبل عصر الإذاعة والتلفزيون . وكانت أعمدة النهضة الأخرى من بعوث وجامعات وتصنيع وعمران تخلق الأفكار الجديدة التي تصب في مجرى الصحافة الثقافية وتتخذ من المجلات الفكرية وسيلتها للظهور وللوصول إلى أكبر قدر من الناس ، فيتعمق بالتالي أثر النهضة ويتسع .

وأي تاريخ اليوم للنهضة الحديثة في الوطن العربي لا يمكن أن يغفل التراث الحضاري القيم الذي أبدعته وخلفته مجلات مثل « الهلال » و « المقتطف » و « الجامعة » وغيرها من المجلات التي تركت بصماتها على صفحة النهضة المبكرة ، وصولاً إلى عهد مجلة « الرسالة » التي صدرت بين ١٩٣٣ ـ ١٩٥٣ ومثلت مدرسة كاملة في الأدب والقومية والاجتماع ، والروح النقدية الرصينة ، وخلفت جيلاً من الأدباء والمفكرين ورجال الكلمة .

ولكن انشغال الوطن العربي بقضاياه السياسية المرحلية الملحة أدى إلى تغليب جانب الصحافة السياسية الأخبارية اليومية التي تنقل أنباء التطورات ووجهات النظر ، وتمثل وسيلة من وسائل الصراع السياسي بين مختلف الاتجاهات .

وانشغل الناس بمتابعة الصحف السياسية ، وأخذت المجلات الأدبية والعلمية تتوقف واحدة بعد الأخرى ، فاختفت مجلة « الثقافة » لأحمد أمين ، ومجلة « الكاتب

المصري » لطه حسين ؛ وجاء توقف مجلة « الرسالة » بقرار من صاحبها أحمد حسن الزيات عام ١٩٥٣ بمثابة المؤشر التاريخي على إنتهاء عصر زاهر من عصور الثقافة العربية التي نذرت نفسها لخدمة النهضة العربية فوق كل الاعتبارات الأخرى من سياسية ومصلحية وغيرها .

وزاد الإهتمام بالصحافة السياسية المباشرة ، وصارت الحقيقة العلمية والمعرفة بكل أنواعها في خدمة موضوع الجريدة اليومية الذي يأتي في الأغلب مقتضباً ومجزوءاً يخدم وجهة نظر الجريدة المعنية ، أكثر مما يخدم التنوير الحضاري العام للأمة ، مما أدى إلى انتشار السطحية في التفكير . ورغم ظهور مجلات ثقافية عربية جامعة كالآداب اللبنانية عام ١٩٥٣ ، وكالعربي الكويتية عام ١٩٥٨ ، إلا أن الاهتمام بالصحافة السياسية ظل هو الغالب في العقود الأخيرة .

ولكن الأوضاع العربية الراهنة تشير إلى أن الصحافة السياسية بدأت بدورها تتعرض للأفول ، وتواجه أزمات غير يسيرة . فاليوم لا نجد جريدة سياسية عربية تستطيع دخول كل بلد عربي والوصول إلى كل القراء العرب ، كما كانت جريدة « الأهرام » مثلاً قبل ثلاثين سنة .

وأصبحت الصحافة السياسية ، سواء ما صدر منها في البلاد العربية أو ما هاجر إلى الخارج ، متقيدة ليس بقيودها المكانية الضيقة فحسب ، بل باعتبارات كثيرة مرتبطة بحساسية الأوضاع العربية الدقيقة والصعبة ، مما أدى إلى تضييق مدى رسالتها وتأثيرها ، رغم كثرتها وتزايد عددها ، ورغم اهتمام بعض البلاد العربية بتطوير صحافتها ومدها بالدعم والمساندة .

ويبقى بالطبع ، مع هذا ، مجال ما للصحافة السياسية ، ولكني أرى على ضوء ما تقدم أن الصحافة الثقافية المتجردة ،والبعيدة عن حساسية الأحداث ،هي المرشحة اليوم للقيام بالدور الرائد الذي قامت به في مطلع النهضة العربية ، وذلك لعدة أسباب :
أولها ، أن الأزمة المصيرية الشاملة التي يعانيها الوطن العربي تحتاج إلى عودة فكرية عميقة للجذور وللحقائق الأساسية في تكوين النهضات وتصحيح مسارها واستنهاض المجتمعات والأمم من كبواتها وعثارها ، وهذا يحتاج إلى معالجة ، بل معالجات علمية وفلسفية هي من صميم اختصاص المجلات الثقافية ، بما يتجاوز أية معالجة صحفية

يومية أو أسبوعية عابرة . وهو دور يشبه دور « الموسوعيين » في نهضة أوروبا .

وثانيها ، أن المجلة الثقافية ، بتجردها والتزامها العلمي والموضوعي هي وحدها القادرة اليوم على الوصول إلى أي بلد عربي ومخاطبة كل مواطن عربي ، بلغة البحث والعلم والثقافة ، وبصورة تمكنها من اجتياز حدود التفرقة لإعادة الوحدة إلى العقل العربي تمهيداً لإعادة الوحدة المأمولة إلى الجسم العربي كله .

إذا صحت هذه الرؤية ، فإن المجلات الثقافية ينتظرها دور كبير ، بل رسالة حيوية ، للمساهمة في تصحيح مسار النهضة العربية ، كما فعلت في بداياتها قبل مئة سنة .

وهذا يجعل مسؤولية القائمين بأمر المجلات الثقافية مسؤولية في غاية الأهمية ويتطلب منهم أرفع مستويات الكفاءة الفكرية ، والالتزام الخلقي والحضاري الرصين والجاد ، للاضطلاع بعبء هذه الرسالة التي تأتي في مقدمة متطلبات الإحياء العربي المنتظر .

مجلاتنا الثقافية
وطبيعة المرحلة الجديدة

عندما يؤرخ لبدايات النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر تذكر المجلات الثقافية كعامل أساسي ومظهر رئيس من مظاهر تلك النهضة .

وما زالت تلك المجلات الثقافية العربية تعتبر وثائق هامة وسجلات ناطقة بما اعتمل في العقل العربي والنفس العربية من تمخضات حضارية أصيلة وصادقة .

ولكن عندما يأتي مؤرخ الثقافة اليوم إلى مجلاتنا الثقافية الحالية ويتصفحها ويحاول النفاذ إلى أغوارها . هل سيجد فيها ما يمكن أن يعتبره إرهاصاً حضارياً جديداً كذلك الإرهاض الذي التمع باكراً في مجلات النهضة الأولى كمجلة العروة الوثقى لجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ، ومجلة المنار لرشيد رضا ، ومجلات الهلال والمقتطف وسواهما من منابر ذلك الفجر الفكري الذي لم يعمر طويلاً ؟

صحيح أن هناك محاولات مخلصة في بعض مجلاتنا العربية الثقافية هذه الأيام لتأسيس صحافة ثقافية ذات وزن ، وهي محاولات مشكورة وتستحق كل دعم ومساندة ، ولكن الصورة العامة لوضع هذه المجلات الثقافية ما زالت أقرب إلى السلب منها إلى الإيجاب وهي تنبىء أن أزمة العجز عن فهم الدور الحقيقي الحضاري للمجلة الثقافية ما زالت قائمة ، وإن هذا الدور المطلوب لم يتضح بصورة جلية بعد ، أو أنه لم يتفق عليه ولم يترسخ كمطلب ثقافي ملح ، وبالتالي فإنه لم يقترب من حيز التنفيذ والتطبيق العملي .

ومجلاتنا الثقافية تدع نفسها في هذا القصور أو التقصير مع أن طبيعة المرحلة الحالية

التي نشهدها تحمل في ثناياها كل ما يؤهل المجلة العربية الثقافية لأن تلعب دوراً ثقافياً وحضارياً رائداً في الحياة العربية كذلك الدور الذي حملت أعباءه مجلات النهضة الأولى في القرن المنصرم .

فقبل كل شيء المجلة الثقافية العربية اليوم هي المطبوعة الوحيدة تقريباً التي تستطيع اجتياز جميع الحدود في العالم العر ٍ والانتقال بين مشرق الوطن العربي ومغربه ، وبين شماله وجنوبه دون حواجز وعراقيل كالتي تتعرض لها الجرائد السياسية اليومية والمطبوعات والكتب السياسية والفكرية الأخرى .

ففي الخمسينات والستينات كانت هناك جرائد سياسية ومجلات أسبوعية تغطي معظم أنحاء العالم العربي وتشكل قاعدة موحدة للرأي العام العربي .

هذه الظاهرة تلاشت اليوم بسبب التعددية الكثيفة والخلافات المعروفة بين البلاد العربية . وصار لكل بلد عربي صحفه ومنابره الإعلامية التي لا تصل أو لا تثير الاهتمام في البلدان الشقيقة اخرى المشغولة هي الأخرى بصحفها ومنابرها . .

وإذا ما استمر هذا الوضع فإنه يهدد بنشوء أجيال عربية متفرقة غير متعارفة فيما بينها وغارقة في شؤونها المحلية دون تطلعات عربية مشتركة ومشاعر قومية ودينية متبادلة وموحدة .

المجلة الثقافية العربية هي المرشحة والمؤهلة اليوم لتسد هذا النقص الخطير وتعيد مد الجسور وإعادة الوشائج ، لأنها ما زالت القادرة وحدها ـ نظراً لصفتها الثقافية ـ على اجتياز الحدود والقفز فوق الخلافات والوصول إلى كل قارىء عربي ، حيثما كان ، لتذكيره بقيمه العربية والإسلامية المشتركة ولتذكيره بأشقائه وأهله في الأقطار العربية الأخرى وبما لهم من تراث وتطلعات تتماثل مع تراثه وتطلعاته .

وهذا الدور الحيوي يتطلب من القائمين بأمر المجلات الثقافية أن يجعلوا منها بحق سجلاً ناطقاً بقضايا الأمة وقضايا العصر الحية ، الواقعية ، الملحة والمؤثرة . . وألا ينصرفوا عن هذه القضايا الحيوية إلى موضوعات عقيمة ومقالات (معلبة) ، واستطلاعات مصورة منقولة من بطون الموسوعات الأجنبية ولا صلة لها بالواقع العربي المتحرك .

إن رسالة المجلة الثقافية في نظري هي أن تقدم للقارىء بصورة سهلة ورصينة في

وقت واحد ، في كل عدد من أعدادها ، مجموعة من قضايا الواقع الهامة في الإمتاع والفكر والعلم والفن بحيث يخرج القارىء من ذلك بصورة لا بأس بها عن أهم القضايا والمسائل الجارية على صعيد أمته وعالمه ، وفيما يتعلق بماضيه وحاضره ومستقبله . وذلك بهدف جعل القارىء العربي مواطناً حقيقياً من مواطني هذا العصر وهذا العالم ، بعد أن ظل طويلاً خارج دائرة المواطنية الحضارية لعصره وعالمه . . نريد أن نقحم القارىء العربي في دائرة الضوء الحضارية لهذا العصر وهذا العالم . .

هذه مهمة ملحة لا تحتمل التأجيل . .

والمسؤولون عن مجلاتنا الثقافية بالذات هم المؤهلون للمساهمة في هذه المهمة بشكل أساسي . . لكنهم لا يفعلون .

إن طبيعة رسالتهم تتيح لهم تناول مختلف قضايا الحياة وقضايا الأمة ـ بعيداً عن خلافات السياسة ـ وتسليط أضواء الفكر والعلم عليها وإيصالها إلى كل قارىء عربي متوسط الثقافة في أي مكان .

هذه مهمة كما قلنا لم تعد الجريدة السياسية بقادرة عليها . كما أن التلفزيون بحكم محدودية دائرة بثه ونوعية براجمه ، لا يستطيع القيام بكل أعباء هذه المهمة ، وخاصة جانبها الفكري التحليلي المتعمق . . الذي يبقى من اختصاص المجلة الثقافية .

حتى الكتاب لا يستطيع منافسة المجلة الثقافية في هذا المجال بحكم معالجته لموضوع واحد أو موضوعات محدودة ، أضف إلى ذلك أن الكتاب العربي صار يفقد قدرته تدريجياً على تغطية الوطن العربي ككل بسبب ما يتعرض له من قيود .

غير أن التقصير في واقع الأمر لا ينحصر في دائرة المشرفين على المجلات الثقافية ، فمن حق هؤلاء علينا أن نوفر لهم مناخاً فكرياً يقبل الأخذ والرد والحوار الهادف وتبادل الرأي . وألا يكون الإجتهاد غير الموفق في نشر مقال فكري خاطىء مثلاً سبباً في الحكم على مجلة ثقافية بأسرها وتقرير مصيرها . فالمعالجة السليمة لهفوة كهذه ، إن حدثت وهي لا بد أن تحدث في مجتمعات على عتبة تجربة حضارية جديدة ، نقول المعالجة السليمة لذلك هي الرد على الرأي الخاطىء بالرأي السليم أو الأكثر قرباً من الصواب ومقابلة الكلمة بالكلمة والحجة بالحجة حتى تنجلي الحقيقة .

من ناحية أخرى ، عندما نطالب المجلة العربية الثقافية ، أياً كانت ومن أية مدينة عربية صدرت ، بالتغطية الثقافية العربية الشاملة لكل قضايا الوطن العربي ، فإن ذلك لا يعني أن تفقد خصوصيتها وتهمل ثقافة البلد الذي تنتمي إليه وتلتصق بترابه وأهله وناسه .

فمطلوب من المجلة الثقافية المصرية أن تقدم لنا نكهة الثقافة المصرية الخاصة بالإضافة إلى شمولها العربي العام ، ومطلوب من المجلة الثقافية الخليجية أن تقدم لنا نكهة الثقافة النابعة من أرض الخليج بالإضافة إلى اهتماماتها العربية والعالمية .

بهذا التوازن بين ما هو محلي وعربي وعالمي تستطيع المجلة الثقافية العربية أن تؤدي دورها على الوجه الأكمل . .

وهناك مسألة أساسية أخرى لا بد من التنبه لها وهي أن المجلة الثقافية العربية ليست مسؤولية هيئة تحريرها وحدها ، وإنما هي أدبياً ومعنوياً مسؤولية المثقفين والقادرين على الكتابة والبحث وإبداء الرأي في بلدها وفي الوطن العربي كله .

وعندما يحجم المثقفون العرب المقتدرون عن الكتابة ، أو عندما يشحون بنتاجهم ، فإننا لا نستطيع مطالبة المشرفين على المجلات الثقافية تقديم المادة الدسمة المطلوبة لأنه لا شيء يخرج من فراغ ولا شيء يأتي من غير جهد إنساني دؤوب من أبناء الثقافة وأبناء الحضارة المعنية ذاتها .

وإحجام المثقفين العرب عن المساهمة الفعلية في المجلات الثقافية ، لسبب أو لآخر ، فتح المجال لكتبة المقالات المعلبة الذين ينتفعون من هذه المجلة الثقافية أو تلك ويحاصرونها بموضوعاتهم الباردة ويصلون إلى حد الإبتزاز إذا رفض المسؤولون عن التحرير نشرها لهم رحمة بأعصاب القراء . .

وبعض هؤلاء الكتبة يبيعون الموضوع الواحد لأكثر من مجلة وما زالت فضائح النشر المكرر والمعاد تترى في مجلاتنا الثقافية دون أن يرتدع هؤلاء لأن الجو قد خلا لهم على حد تعبير الشاعر : خلا لك الجو فبيضي واصفري !

ثم يبقى أن التجارب الاجتماعية الأخيرة التي مرت بها مجتمعاتنا أثبتت لقطاعات واسعة من أبناء المجتمع أن الجري وراء الموجة الاستهلاكية بهرج لا قيمة له .

وأثبتت أن الجري وراء الربح المالي الخيالي والانشغال بالمضاربات والأسهم والبورصات لا يؤدي إلا إلى خسارة المضاربين كما حدث في سوق المناخ .

أضف إلى ذلك أن إنشغال الناس بالرياضة قد وصل إلى مرحلة التشبع وصار لا بد من اهتمامات جديدة .

والتلفزيون صار بحاجة إلى برامج غير التي اعتاد على بثها . وهذه التجارب تصب في قناة واحدة في النهاية وهي ضرورة الاهتمام بالثقافة والفكر والعقل والكلمة والكتاب . لأن هذه الأشياء هي الباقية في حياة الأمم وهي التي تخلد وتثمر وتدوم عندما تنهار البورصات وتتناقص الأرباح .

أضف إلى ذلك أن زيادة التحديات المحيطة بنا من اقتصادية واستراتيجية وفكرية حضارية ومصيرية كيانية تتطلب تنشيطاً للفكر والعقل كي نواجه ما يحيط بنا من أمور لم تعد تحل اليوم إلا بالفكر والعقل .

كل هذه المستجدات المنشطة لحياة العقل والفكر في واقعنا كلها تصب في قناة المجلات الثقافية . . فمن يقرأ المؤشرات الجديدة ، من يستفيد ؟

مختلفون حتى على عروبة الثقافة !

يختلف العرب كثيراً حول عروبة السياسة ويتباعدون . . . وقد يتقاتلون .

وقتال العرب حول عروبة السياسة ليس بدعة حديثة على أي حال . فعبس كانت تقاتل ذبيان . والقيسية قاتلت اليمانية في ظل الدولة الأموية الواحدة . والعباسيون كادوا يصفّون الأمويين من على وجه الأرض . . . لولا هرب عبد الرحمن الداخل متخفياً إلى قارة أخرى نائية .

ولا نريد أن نمضي في تعداد سطور هذه الدراما الدموية ، فنحن ، فيما يبدو ، لم نصل إلى فصولها الأخيرة بعد . . وما زلنا في ذروة الصراع دون نهاية سعيدة .

ولكن ما نريد أن نقوله اليوم ، وبشكل واضح وملح ، أن اقتتال العرب على عروبة السياسة لم يمنعهم من البقاء متفقين ، متفاعلين ، متواصلين ، عبر كل العصور والمحن ، حول عروبة الثقافة .

عروبة الثقافة كانت حرماً آمناً لكل ناطق بالضاد ومبدع باللغة العربية ، بغض النظر عن جنسه أو أصله أو دينه أو نزعته . . هاشمياً كان أم أموياً . . قرشياً كان أم نبطياً . . مسلماً كان أم مسيحياً أم صابئياً . . من أبناء الحرائر كان أم من أبناء الجواري . . من أبناء القبائل أم من أبناء الموالي . .

عروبة الثقافة هي المنطلق الواحد والقاسم المشترك الذي قام على أساسه ذلك العطاء الحضاري الوفير الذي بدأ بامرىء القيس الجاهلي إلى حسان بن ثابت الإسلامي إلى الأخطل النصراني إلى أبي نواس الشعوبي ، ومن الكندي العربي بأصله إلى الفارابي

الرومي بمنحدره إلى ابن سينا الفارسي بجذوره .

كل هؤلاء المبدعين الذين قدموا من أصول متنوعة وأقاليم مختلفة وكيانات متباينة ، والذين عبّروا عن نزعات سياسية ودينية متعددة ، بل ومتضاربة ، صبوا إبداعهم الأدبي والفكري والحضاري في اللغة العربية وأسهموا معاً في خلق تراث ثقافي مشترك لهذه المنطقة الواسعة ، ولم تمنعهم التعددية الجنسية والدينية والإقليمية من الإنتماء إلى أرومة لغوية ثقافية إبداعية واحدة . . هي التي بقيت للحضارة الإنسانية في نهاية المطاف ، بعد أن نسي التاريخ صراعات القبائل والطوائف والأديان والممالك والأقاليم والأحياء والقرى !

كان بعض هؤلاء ، بحكم نزعات العرق أو الدين أو الأقليم ، يميّز نفسه عن العرب ، بالمعنى السياسي ، بل ويضادهم لكنه ، وبالزخم ذاته ، يتفوق على نفسه وعلى العرب أنفسهم ، في إجادة اللغة العربية وفي الإلمام بمفرداتها وصرفها ونحوها ، والتأليف في علومها وأسرارها ، بل والإبداع بها كتلك الإبداعات التي بقيت لنا في شعر أبي نواس وابن الرومي وتآليف سيبويه وفلسفات الفارابي ابن سينا . .

كان أبو نواس يقول :

« ليس الأعاريب عند الله من أحد ! » لكن هذا لم يمنعه من الدخول في التاريخ كواحد من أكبر المبدعين باللغة العربية والمنتمين إلى التراث الثقافي العربي ، ولم تحل نزعته الشعوبية الحادة دون انتمائه الحميم إلى الارث الشعري العربي في قممه العالية ، ولم يقطع (الأعاريب) رأسه . . بل ظلوا إلى اليوم يدرسون شعره ويحفظون تراثه ، ويترنمون بأبياته في سمرهم وجدهم وهزلهم . . وكان هو نفسه بشعره هذا ينادم خليفتهم الأمين بن هارون الرشيد في بغداد . . ويمارس كل مباذله تحت حكم الأعاريب . . ويعبّر عنها بلغتهم . . وكان أقسى ما يقوله المحافظون منهم عنه : قبحه الله . . ما أجمل شعره !!

كان أبو نواس ينتمي بمنزعه السياسي إلى التاريخ الفارسي وينتمي بإبداعه الحقيقي إلى التراث الشعري العربي فماذا بقي ، في التحليل النهائي ، من أبي نواس ، بعد أن هدأت منازعات التاريخ وصارت بالية مهترية بمرور الأزمان ؟

هل بقي للحضارة أبو نواس الشعوبي . . أم أبو نواس الشاعر الكبير باللغة

العربية . . والمنتمي بشكل حميم إلى الارث الشعري والثقافي العربي ؟ !

وهل يكلف المثقفون الذين يعانون عقدة أبي نواس وازدواجيته ، في الثقافة العربية المعاصرة ، أنفسهم بالقاء هذا السؤال على أنفسهم ليعرفوا ماذا سيبقى منهم أخيراً لمنازع السياسة وماذا نأمل أن يبقى لهم من إبداعات الثقافة ، بلغتهم الأم . . اللغة العربية ؟ !

كان الشاعر أدونيس في طوره السياسي الأول ينزع منزعاً غير عربي . وكان يذهب مذهب أبي نواس في الانتماء الشعوري إلى شيء آخر غير الأرومة الثقافية الإبداعية العربية المشتركة . .

لكني كنت أرى منذ ذلك الحين أن شعر أدونيس ينتمي بشكل حميم إلى هذه الأرومة الإبداعية العربية . . وإن المهم ليس ما يقوله أدونيس السياسي . . بل ما يبدعه بأصالة أدونيس الشاعر والأديب والإنسان . . الذي عاد فاعترف بانتمائه العربي المطلق في نهاية المطاف .

وهذا ينطبق على كل المبدعين بالعربية أياً كانت ألوانهم السياسية .

فأمير الشعراء أحمد شوقي كان عثماني الهوى ، ولم يكن عربي الأصل . . لكن رغم هواه السياسي وأصله العائلي ، فإنه دخل التاريخ كأمير الشعراء العرب في العصر الحديث . . وثبت أن حقيقته الشعرية الثقافية العربية هي الباقية وهي الأقوى بما لا قياس من نزعته العثمانية التي ذهبت أدراج الرياح مع بني عثمان ، ومن أصله العائلي الذي انشغل عنه الجميع بروعة أشعاره العربية !

وعميد الأدب طه حسين كان يعارض الاتجاه العربي سياسياً بدعاوى فرعونية ومتوسطية . . ومجادلاته مع ساطع الحصري أشهر من أن تعرّف . . لكن طه حسين الفرعوني والمتوسطي ذهب بسقوط الدعوى الفرعونية والدعوى المتوسطية . . وبقي لنا طه حسين عميد الأدب العربي ، لا الأدب الفرعوني ولا المتوسطي ، المبدع بالعربية ، المنتمي بأصالة إلى لغة العرب وتراثهم وبيانهم بأسلوبه المشرق الرائع الفصيح الذي غدا مع الإبداع العربي توأمين لا يفترقان .

واليوم قد يعلن لويس عوض ونجيب محفوظ وحسين فوزي وسعيد عقل والبستاني انفصالهم عن عروبة السياسة . . وقد يدعو البعض منهم للحوار الحضاري والثقافي مع

إسرائيل . . لكننا على ثقة ، ونطمئنهم من الآن ، إن مثل هذه النوازع ستذهب بذهاب وقتها وظروفها . . وما سيبقى لجميع أهل المنطقة هو إبداع هؤلاء السادة . . إبداعهم العربي . . إبداعهم المنتمي بشكل حميم إلى الأرومة الثقافية العربية المشتركة . . بعيداً عن ألوان السياسة وتلوناتها .

ولإيماننا المطلق بهذه الحقيقة فإننا لا نشعر بالإنفصال ولا الاغتراب ولا الانعزال ولا التجافي تجاه إبداعات هؤلاء السادة . . بل نقدرها ونحبها ونحرص عليها حرصنا على أجمل ما في تراثنا اللغوي والثقافي والحضاري . . ونقول لإبداعاتهم : أمطري حيث شئت . . فإن خيرك راجع لإرثنا العربي المشترك . كما قال الرشيد للغيمة الذاهبة شرقاً . . وغرباً . . ! أما نكرزات السياسة وانفعالات الصراع فذاهبة مع غبار التاريخ . .

. . . وقبح الله أبا نواس . . ما أجمل شعره وأروعه !!

المؤلف

د . محمد جابر الأنصاري :

* ولد في البحرين عام ١٩٣٩ .
* دكتوراه في الفكر العربي الإسلامي الحديث من الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٧٩ .
* حضر دورة دراسية على مستوى الدراسات العليا بجامعة كيمبردج ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ .
* يحمل شهادة اللغة والحضارة الفرنسية من السوربون ـ فرنسا ـ عام ١٩٨٢ .
* رئيس الأعلام وعضو مجلس الدولة بالبحرين ١٩٦٩ ـ ١٩٧١ .
* شارك في مجلس تأسيس معهد العالم العربي بباريس ١٩٨١/١٩٨٢ .
* من مؤسسي أسرة الأدباء والكتاب بالبحرين وأول رئيس لها ١٩٦٩ .
* مارس التعليم في المعهد العالي للمعلمين بالبحرين والجامعة الأمريكية ببيروت ، وفي جامعة الخليج العربي حالياً .
* حصل كتابه « تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي » على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي عام ١٩٨١ .
* حائز على جائزة الدولة التقديرية في البحرين .
* يكتب في الصحف والمجلات الثقافية والدوريات العلمية العربية .
* عضو المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون بدولة البحرين .

مؤلفاته :

١ ـ العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ .

٢ ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي .

٣ ـ هل كانوا عمالقة ؟

٤ ـ الحساسية المغربية والثقافة المشرقية .

٥ ـ لمحات من الخليج العربي»

الفهرس

تجديد النهضة باكتشاف الذات... ونقدها

يهدف هذا الكتاب إلى إخراج القضايا الفكرية الجوهرية للإحياء الثقافي من إطارها الأكاديمي والبحثي الجامد، وتعريف القارىء العربي بها بصورة ميسرة وواضحة وحميمة ثم حافزة على التفكير والمتابعة لمسائل التصحيح المنشودة في مسيرة الثقافة العربية الراهنة - في ضوء ظروفها الصعبة - لتحقيق بداية عصر التنوير النهضوي العربي الجديد القادر على التأسيس والمواجهة في زمن المتغيرات والمتطلبات العالمية المذهلة والاجتياح الثقافي المتصاعد . . .

وتتسع دائرة الكتاب - الذي يمثل في الحقيقة عدة كتب في كتاب واحد - لتشمل الأسئلة الكبرى والمتطلبات الفكرية الأساسية لإنجاز هذه المهمة . وتتراوح قضاياه بين متطلبات التأسيس النهضوي، وتأسيس مدرسة فكرية مجتمعة لتشخيص الخصوصيات العربية المعيقة للنهضة وكيفية تحويلها إلى عوامل مساعدة لها، ثم النظر في العديد من إشكاليات الوضع الثقافي الراهن : كاللامعقول والغموض، وكعلاقة الثقافة بالنفط، وكأزمة التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب، والمعوقات المتعلقة بمسيرة التعريب الثقافي والعلمي . . . إلى آخر هذه القضايا المحورية في الساحة الثقافية العربية .

ويتراوح أسلوب الكاتب في عرضه لهذه القضايا بين المقالة الموجزة المكثفة، والمقالة الفكرية المسهبة، والدراسة العلمية الموثّقة بحسب طبيعة الموضوع . كما يضيف الكاتب إلى معالجته الفكرية جوانب من خبرته العلمية خلال العقود الثلاثة الماضية في مجالات الكتابة الثقافية، والتدريس الجامعي والبحث العلمي والفكري .

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت، ساقية الجنزير، بناية برج الكارلتون، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ٨٠٧٩٠٠/١
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

لوحة الغلاف: صليبا الدويهي/لبنان
تصميم الغلاف: زهير أبو شايب